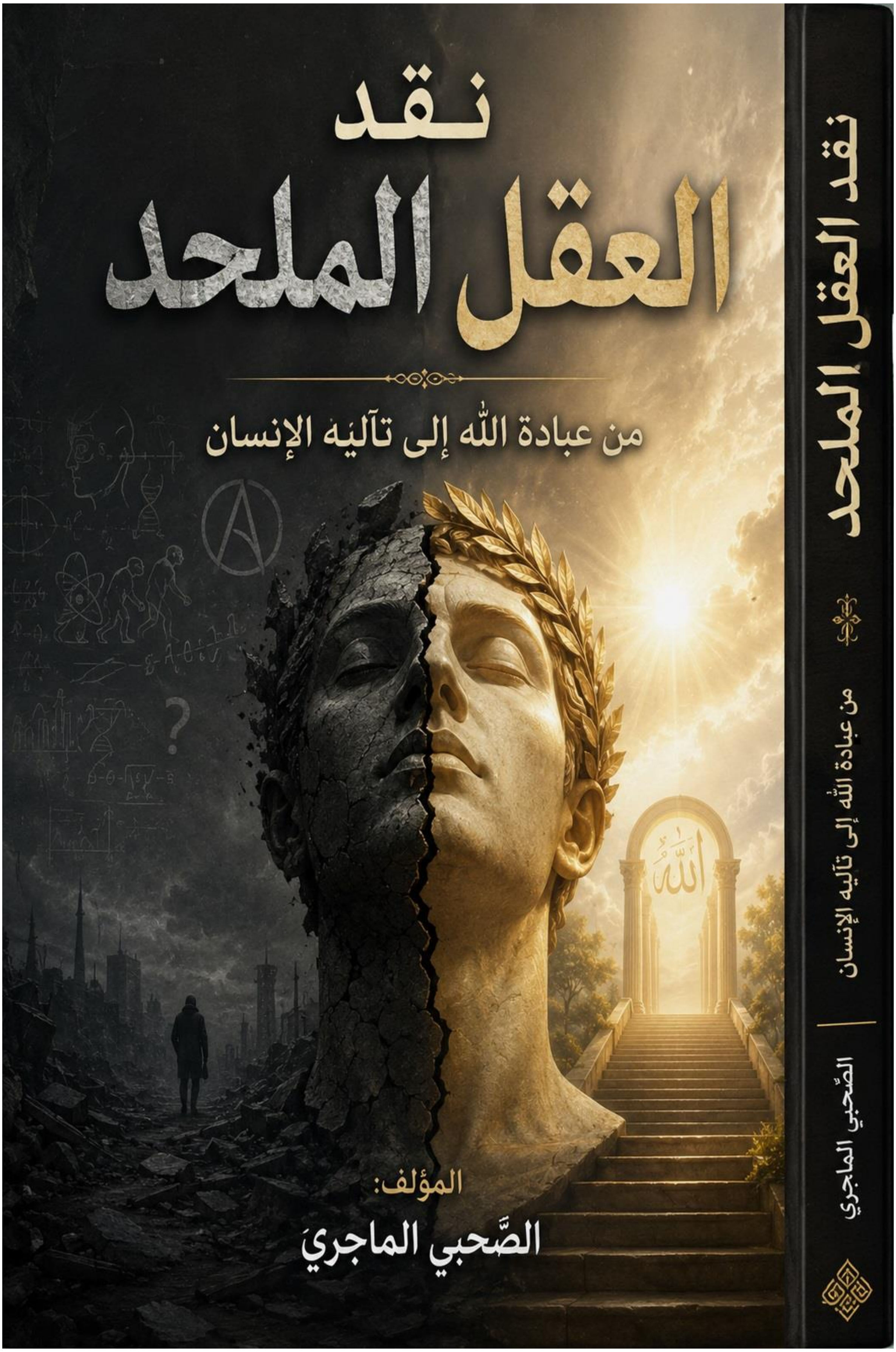

نقد
العقل الملحد
من عبادة الله إلى تأليه الإنسان
المؤلف:
الصَّحبي الماجريَ
نقد العقل الملحد
من عبادة الله إلى تأليه الإنسان
الصّحبي الماجريَ

هذا الكتاب، لم أكتبه لأقنع أحداً بالإيمان، ولا لأهاجم أحداً بسبب إلحاده. كتبته لأني أؤمن بأن الأسئلة الكبرى تستحق أن تُطرح بجدية، وأن الفلسفة يمكنها أن تنير الطريق، حتى لو لم تصل إلى اليقين المطلق.

◊ المقدمة العامة

تأسيس الإشكال الفلسفي للكتاب

1- طرح الإشكال المركزي

أ- هل الإلحاد قطيعة مع الدين أم تحوّل في موضوع الإيمان؟

ثمة سؤال يبدو بسيطًا في ظاهره، لكنه يعيد تشكيل الخريطة الفلسفية للحداثة بأكملها: هل الإلحاد هو ذلك الموقف الفكري الذي يعلن القطيعة التامة مع الدين، أم أنه، في العمق، تحول جذري في موضوع الإيمان ذاته؟

عندما صرخ نيتشه بـ"موت الإله"، لم يكن يعني ببساطة أن البشر توقفوا عن الإيمان بوجود كائن متعالي. كان يبشر بتحول أعمق: لقد انتقل مركز الثقل من السماء إلى الأرض، من الإله إلى الإنسان. "موت الإله" لم يؤدِّ إلى فراغ مطلق، بل إلى إعادة توزيع للقداسة. أصبح الإنسان، بإرادته ورغباته وإبداعه، هو المرجع الجديد.

هذه المقولة النيتشوية ليست مجرد شعار فلسفي؛ إنها وصف دقيق لما حدث للوعي الغربي بعد عصر الأنوار. فما يُسمى "علمنة" أو "تحرر من الدين" هو في جوهره نقل للطاقة العبادية من موضوع إلى آخر. فحين يقول الإنسان: "لم أعد أعبد إلهاً في السماء"، لا يعني ذلك أنه توقف عن العبادة كلية. بل يعني أنه أعاد توجيه عبادته نحو ذاته، أو نحو العلم، أو نحو التقدم، أو نحو التاريخ، أو نحو الأيديولوجيا.

لنتأمل المفارقة: الملحد الذي يهاجم "خرافة" الدين، قد يقع في "خرافة" العلم. لا نقصد بالطبع العلم كمنهج معرفي قائم على الفرض والتجريب والمراجعة، بل العلم كإيديولوجيا، كبديل عن الدين يقدم إجابات يقينية عن أسئلة وجودية لا يملك العلم أداة للإجابة عنها أصلاً . هذا هو التحول: من عبادة إله متعالي إلى تقديس العقل البشري وقدراته.

وتتفاقم المفارقة حين ننظر إلى الخطاب الإلحادي المعاصر. ففي الوقت الذي يعلن فيه الملحد الجديد أنه يمتلك "العقل" وحده دون سواه، نراه يمارس أشكالاً من الإيمان الأعمى: إيمان بالتقدم الخطي للتاريخ، إيمان بقدرة العلم على حل كل المشكلات الإنسانية، إيمان بـ "الإنسان" ككائن قادر على تأسيس الأخلاق والمعنى من تلقاء ذاته، دون حاجة إلى مرجعية متجاوزة .هذا ليس قطيعة مع الإيمان، بل هو إيمان مضمر، تحول في صورة العبادة لا إلغاء لها.

ب- هل يمكن للإنسان أن يعيش بلا مقدّس؟

وهنا يبرز السؤال الأعمق: هل يمكن للإنسان أن يعيش بلا مقدس أصلاً؟ أم أن المقدس ضرورة وجودية للإنسان ككائن عابد؟

الأنثروبولوجيا المقارنة تقدم لنا إجابة مثيرة. لاحظ الباحثون أن كل المجتمعات البشرية، بغض النظر عن درجة تطورها المادي أو التقني، قد أقامت منظومة من المعتقدات والممارسات التي يمكن وصفها بأنها "دينية" أو "شبه دينية ."هذا ليس مجرد صدفة تاريخية؛ بل يشير إلى أن الحاجة إلى المقدس متأصلة في البنية النفسية والاجتماعية للإنسان.

فالإنسان، كما وصفه الفيلسوف إرنست كاسيرر، هو "حيوان رامز". لا يكتفي بالتعامل مع العالم كوقائع مادية جامدة؛ بل يمنحها معنى، ويبني عوالم من الدلالات. والمقدس هو أعلى درجات هذا البناء للمعنى. إنه ما يمنح الحياة تماسكها، وما يبرر المعاناة والموت، وما يقدم إجابات عن أسئلة "لماذا" التي لا تجيب عنها العلوم التجريبية.

عالم النفس التطوري روبن دنبار يذهب إلى أبعد من ذلك، فيرى أن الدين ليس مجرد "فيروس عقلي" كما صوره بعض الملحدين الجدد، بل هو تكيف تطوري ساهم في بقاء المجموعات البشرية وتماسكها .ففي المجتمعات الكبيرة التي تتجاوز حدود "رقم دنبار" (حوالي 150 فرداً، وهو الحد الأقصى لعدد العلاقات المستقرة التي يمكن للدماغ البشري إدارتها)، احتاج البشر إلى آلية لضمان التعاون والثقة بين أفراد لا تربطهم صلة قرابة مباشرة. وكان الدين -بما يوفره من معتقدات مشتركة وطقوس موحدة- هو الآلية الأكثر فعالية لتحقيق هذا التماسك.

إذا كان الأمر كذلك، فإن التساؤل ليس: هل سيختفي المقدس؟ بل: أي صورة من المقدس سيحل محل الصور التقليدية؟ وهل ستكون هذه الصورة الجديدة أكثر نضجاً وفهماً، أم أنها ستكون مجرد أوثان جديدة، يعبد الإنسان فيها ذاته أو إبداعاته دون أن يشعر؟

وهذا يقودنا إلى الفرضية المركزية لهذا الكتاب :**الإلحاد، في صورته الحداثية والمعاصرة، لا يلغي المقدس، بل يعيد إنتاجه في صورة الذات** .إنه تحول في موضوع العبادة، لا إلغاء للعبادة ذاتها.

لكن قبل أن نتمكن من اختبار هذه الفرضية، لا بد من توضيح المفاهيم التي سنعتمد عليها في هذا التحليل. لأن المصطلحات التي نستخدمها -العقل، الإلحاد، العبادة، الذات- تحمل في طياتها تاريخاً من المعاني المتشابكة، وأي غموض في تحديدها سيقود إلى التباس في مجمل الحجج.

2- تحديد المفاهيم بدقة

أ- العقل: الأداتي والتأويلي

قبل أن نتمكن من "نقد العقل الملحد"، يجب أن نحدد أي عقل نقصد. فالعقل ليس كياناً واحداً متجانساً، بل هو مفهوم متعدد الأبعاد، تتباين تعريفاته بتباين المدارس الفلسفية.

العقل الأداتي (Instrumental Reason)هو العقل الذي يهتم بـ"كيف"، وليس بـ"لماذا". إنه عقل الوسائل وليس الغايات. يسأل: كيف يمكنني تحقيق هذا الهدف؟ بأي أداة أتحكم في هذه الظاهرة؟ هذا النمط من العقل هو الذي أنتج الثورة العلمية والتكنولوجية الحديثة. وهو

عقل قوي وفعال في مجاله: مجال السيطرة على الطبيعة وتسخيرها لخدمة الإنسان. لكن مشكلته تبدأ حين يتجاوز حدوده، ويتحول إلى النمط الوحيد للعقل، فيصبح كل سؤال لا يمكن صياغته بمصطلحات قابلة للقياس الكمي خارج إطار "العقلانية" أصلاً.

العقل التأويلي (Hermeneutic Reason)هو النمط الآخر من العقل. لا يسأل عن "كيف" بل عن "لماذا". لا يبحث عن القوانين الآلية التي تحكم الظواهر، بل عن المعاني والدلالات. هذا العقل هو الذي يقرأ النصوص، ويفهم الرموز، ويؤول الأحلام، ويبحث عن المغزى من التجارب الإنسانية. إنه العقل الذي يشتغل في مجالات التاريخ والفن والدين والأخلاق. العقل الأداتي قد يخبرنا كيف نبني جسراً؛ أما العقل التأويلي فيسأل: لماذا نعبر النهر أصلاً؟ وإلى أين نتجه؟

في هذا الكتاب، سنبين أن العقل الملحد غالباً ما يخلط بين هذين المستويين، أو يختزل العقل التأويلي إلى العقل الأداتي .حين يطالب الملحد الجديد بأن تكون "فرضية الله" قابلة للاختبار التجريبي، فهو يطبق نموذجاً من العقل (الأداتي) على قضية تقع خارج نطاقه الطبيعي. وهذا ليس فكراً علمياً دقيقاً، بل هو "علموية :(Scientism) "تحويل العلم إلى إيديولوجيا، إلى بديل عن الدين.

ب- الإلحاد: النظري والعملي

ليس كل من يوصف بأنه "ملحد" يتبنى الموقف نفسه. التمييز بين الإلحاد النظري والإلحاد العملي هو تمييز جوهري لفهم الظاهرة.

الإلحاد النظري هو الموقف الفكري الصريح: إنكار وجود الله أو الآلهة. هذا الإنكار يمكن أن يكون:

- **إلحاداً سلبياً** :(Negative Atheism)مجرد غياب الإيمان، دون إنكار صريح. كحال الطفل الذي لم يسمع عن الدين، أو الشخص الذي لم يتبلور لديه موقف واضح.
- **إلحاداً إيجابياً** :(Positive Atheism)الادعاء الصريح بأنه لا وجود لأي إله. وهذا هو الموقف الذي يتبناه عادة "الملحدون الجدد" أمثال ريتشارد دوكينز وكريستوفر هيتشنز.

الإلحاد العملي هو حالة أكثر تعقيداً وأوسع انتشاراً. إنه موقف من يتصرف وكأن الله غير موجود، حتى لو كان يعترف به نظرياً .الإلحاد العملي هو نمط حياة، وليس مجرد موقف فكري. إنه العيش في عالم منزوع القداسة، حيث الغايات الوحيدة هي المتع الحسية والإشباع المادي والنجاح الدنيوي.

هذا التمييز بالغ الأهمية لأن كثيراً من الأشخاص الذين يوصفون بأنهم "ملحدون" في الاستطلاعات الاجتماعية قد لا يكونون ملحدين نظرياً، بل هم "لا دينيون" أو "لا أدريون"، أو ببساطة يعيشون إلحاداً عملياً. كما أن هذا التمييز يسمح لنا بفهم كيف يمكن لشخص أن "يؤمن بالله" نظرياً، لكنه يعيش في ممارسته اليومية وكأن الله غير موجود تماماً.

ت- العبادة: المفهوم الأنثروبولوجي

العبادة، في الفهم الديني التقليدي، هي مجموعة من الطقوس والأقوال والأفعال التي تعبر عن الخضوع والتعظيم للإله. لكننا في هذا الكتاب سنستخدم مفهوماً أنثروبولوجياً أوسع للعبادة.

العبادة، بالمفهوم الأنثروبولوجي، هي **كل سلوك منتظم يعبر عن التبجيل والإخلاص والانتماء إلى مركز مقدس** .يمكن أن تكون العبادة صلاة، ولكن يمكن أن تكون أيضاً: الاستهلاك الطقوسي للسلع الجديدة، أو متابعة أخبار المشاهير بشغف، أو التضحية بالوقت والمال والجهد في سبيل قضية سياسية أو فكرة معينة.

الميزة الأساسية للعبادة هي أنها تنطوي على "تقديس :(Sacralization) "تحويل شيء عادي إلى شيء مقدس، شيء لا يمكن المساس به، شيء يعلو على الاعتبارات النفعية العادية.

في هذا الإطار، يصبح جلياً أن الإنسان المعاصر -حتى الملحد- لا يزال "يعبد". قد لا يركع أو يصوم، لكنه يقدس حريته، ويعظم عقله، ويخضع لرغباته، ويضحي من أجل صورته الذاتية. ما تغير هو موضوع العبادة، وليس العبادة ذاتها.

ث- الذات: الحديثة وما بعد الحديثة

الذات التي أصبحت محور العبادة الجديدة ليست ذاتاً واحدة، بل هي مفهوم تطور عبر التاريخ.

الذات الحديثة (Modern Self)هي نتاج عصر الأنوار والحداثة الفلسفية. إنها ذات:

- **مستقلة** :لا تخضع لسلطة خارجية (لا الكنيسة ولا الملك ولا التقاليد).
- **عاقلة** :تمتلك القدرة على التفكير النقدي المستقل.
- **أخلاقية** :قادرة على تأسيس القيم والأخلاق من ذاتها، دون حاجة إلى تشريع سماوي.
- **فاعلة** :صاحبة إرادة حرة، قادرة على تغيير العالم وصناعة التاريخ.

هذه الذات الحديثة هي أعظم إنجازات الحداثة، لكنها أيضاً مصدر أعمق أزماتها. فهي ذات واثقة من قدراتها، لكنها أيضاً وحيدة، منزوعة من أي سياق كوني أو غائي. هي سيدة نفسها، لكنها سيدة على سفينة بلا دفة.

الذات ما بعد الحديثة (Postmodern Self)هي تطور لاحق، ظهر مع نهاية الستينيات وبداية السبعينيات. إنها ذات:

- **مفتتة** :ليست كياناً واحداً متماسكاً، بل مجموعة من "أقنعة" أو "مواقع" متعددة (موقع الجنس، العرق، الطبقة، الرغبة).
- **مائعة** :تتغير هويتها باستمرار، ليس هناك "جوهر" ثابت.
- **استهلاكية** :تُعرّف نفسها من خلال ما تستهلكه، لا من خلال ما تؤمن به أو تنتجه.

- **سائلة** :في المصطلح الشهير لزيغمونت باومان، "الحداثة السائلة" أنتجت "ذاتاً سائلة" لا ترتبط بأي التزام أو انتماء دائم.

هذه الذات ما بعد الحديثة هي التي تقدس "الرغبة" ذاتها، ليس بوصفها وسيلة للوصول إلى غاية، بل كغاية في ذاتها. "كن نفسك" هو الشعار، لكن أي نفس؟ وماذا يعني أن تكون نفسك في عالم فقد كل معيار يمكن من خلاله الحكم على "النفس" بأنها جيدة أو رديئة؟

3- الفرضية الأساسية

بعد توضيح هذه المفاهيم، يمكننا الآن صياغة الفرضية التي سيعمل هذا الكتاب على اختبارها وتطويرها:

الإلحاد لا ينفي المقدس بل يعيد إنتاجه في صورة الذات.

بمعنى آخر: الإنسان المعاصر، حين يعلن أنه لم يعد يؤمن بإله متعالي، فإنه لا يدخل في فراغ وجودي مطلق، بل ينقل مركز القداسة من الخارج إلى الداخل، من السماء إلى النفس، من الإله إلى الذات.

هذا التحول ليس واعياً بالضرورة. قلة قليلة من الملحدين يعلنون صراحة "أنا أؤله نفسي". لكن البنية الأنثروبولوجية للوعي البشري تجعل من المستحيل تقريباً العيش بلا مركز مقدس. والمقدس، مثل الطبيعة، لا يُقفَر، بل يُملأ.

وهكذا، نجد أن:

- العقل، الذي كان في التقليد الديني أداة لمعرفة الله، أصبح هو المرجع الأعلى نفسه.
- الحرية، التي كانت في السياق الديني هبة من الله ومسؤولية أمامه، أصبحت هي الغاية القصوى.
- السعادة، التي كانت ثمرة الطاعة والتقوى، أصبحت هي معيار الخير والشر الوحيد.
- الذات، التي كانت مخلوقة ومحدودة، أصبحت خالقة ومطلقة.

هذه الفرضية لا تعني أن الإلحاد "خطأ" وأن الدين "صواب". هذا ليس كتاباً في اللاهوت الدفاعي. بل هو كتاب في الفلسفة النقدية، يحاول تفكيك بنية الإلحاد الحديث، والكشف عن افتراضاته الخفية، وعن التناقضات التي قد يقع فيها.

الفرضية تعني ببساطة: الإلحاد، بوصفه ظاهرة ثقافية وفلسفية، لا يمكن فهمه فهماً عميقاً إذا نظرنا إليه فقط كـ"إنكار لله". بل يجب أن ننظر إليه أيضاً كـ"تحويل للإيمان". وأن نفهم أن "موت الإله" الذي بشّر به نيتشه لم يؤدِّ إلى "موت المقدس"، بل إلى استتاره وتحوله.

4- المنهج

لاختبار هذه الفرضية وتطويرها، سأعتمد على منهج ثلاثي الأبعاد:

أ- التحليل الفلسفي

سأقوم بتفكيك المفاهيم الأساسية التي يقوم عليها الخطاب الإلحادي (العلم، العقل، الحرية، الأخلاق، التقدم)، والكشف عن التناقضات الداخلية أو الافتراضات غير المثبتة التي تنطوي عليها.

هذا التحليل سيكون نقدياً، بمعنى أنه لن يكتفي بعرض الأفكار، بل سيمتحنها من الداخل. فمثلاً، عندما يزعم خطاب إلحادي معين أن الأخلاق يمكن أن تقوم على أسس علمية بحتة، سأسأل: هل يمكن اشتقاق "ينبغي" من "هو"؟ هل يمكن للعلم أن يخبرنا لماذا يجب أن نكون أخلاقيين أصلاً؟

ب- التأويل الهيرمينوطيقي

الهيرمينوطيقا، أو علم التأويل، هو فن فهم النصوص والظواهر كأنها نصوص. بدلاً من أن نقرأ الخطاب الإلحادي كمجموعة من "الحقائق" أو "الأخطاء"، سنقرأه كنص له بنيته وافتراضاته الخفية ومرجعاته الضمنية.

سأطبق على الخطاب الإلحادي ما يطبقه الفيلسوف بول ريكور على النصوص الدينية: الكشف عن "عالم النص"، أي عن نظام المعاني والقيم والافتراضات التي يبنيها النص ضمناً. فحين يكتب دوكينز عن "وهم الإله"، فهو لا يقدم مجرد حجة منطقية؛ بل يبني عالماً يتساوى فيه الإيمان الديني مع مرض نفسي. هذا "العالم" له بنيته ولغته وطقوسه الخاصة. هدف التأويل هو جعل هذه البنية الخفية مرئية.

ت- المقارنة الحضارية (غربية/إسلامية)

لن يكون هذا الكتاب مقصوراً على الفلسفة الغربية فقط، رغم أن الإلحاد الحديث ظاهرة غربية بالأساس. بل سأجري مقارنة مستمرة مع التراث الفلسفي والكلامي الإسلامي.

لماذا هذه المقارنة؟ لسببين:

1. **نقد الإلحاد من الداخل الغربي موجود لكنه محدود** :الفلاسفة الغربيون الذين نقدوا الحداثة والإلحاد (مثل ألاسدير ماكنتاير، تشارلز تايلور، جون ميلبانك) قدموا تحليلات عميقة، لكن إطارهم يبقى مسيحياً غربياً.
2. **التراث الإسلامي يقدم أدوات نقدية مختلفة** :مفكرون مثل **أبو حامد الغزالي** في نقده للفلسفة المشائية، و**ابن رشد** في محاولته التوفيق بين العقل والنقل، و**ابن عربي** في فلسفته عن الوحدة والكشف، يقدمون نماذج بديلة لفهم العلاقة بين العقل والإيمان والمقدس والذات.

لن تكون المقارنة مجرد "استشهادات" عابرة، بل سأدرج هذه الأصوات الإسلامية في كل باب من أبواب الكتاب، ليس كزينة، بل كحوار نقدي حقيقي. فحين أناقش حدود العقل الأداتي، سأستحضر نقد الغزالي للفلاسفة. وحين أناقش تحول المقدس، سأقارن بين تصور ابن عربي للذات الإلهية والتصور الحديث للذات البشرية.

بهذا المنهج الثلاثي، آمل أن أقدم قراءة جديدة للإلحاد، قراءة تتجاوز السجالات السطحية بين المؤمنين والملحدين، وتصل إلى عمق الظاهرة: الإنسان يبحث دائماً عما يقدسه؛ فإن لم يجد الله، قد يقدس نفسه.

بنية الكتاب

بعد هذه المقدمة التأسيسية، سينقسم الكتاب إلى خمسة أبواب رئيسية:

الباب الأول: في تفكيك مفهوم الإلحاد: سنتتبع فيه تاريخ الإلحاد وتعدد تعريفاته، ونحلل جذوره الفلسفية الحديثة (نيتشه، ماركس، فرويد)، وننقد ادعاءات العلم كبديل عن الدين.

الباب الثاني: نقد العقل الملحد :نكشف فيه حدود العقل الأداتي، ونعرض مفارقات الإلحاد البنيوية (الأخلاق بلا أساس، المعنى بلا مطلق، الحرية بلا مرجعية)، ونحلل الإلحاد باعتباره إيماناً مضمراً.

الباب الثالث: من إنكار الله إلى تأليه الإنسان :نتتبع فيه تحول المقدس من الإله إلى الإنسان، ونحلل نشأة النزعة الإنسانية المتطرفة (سارتر، فوكو)، ونُظهر كيف أصبحت الذات الحديثة وما بعد الحديثة إلهاً جديداً.

الباب الرابع: الإلحاد في السياق المعاصر: ننقد فيه خطاب "الإلحاد الجديد" (دوكينز، هاريس، هيتشنز) وعلاقته بثقافة الاستهلاك، ونُظهر كيف أن العدمية هي النهاية المنطقية للإلحاد.

الباب الخامس: نحو إعادة تأسيس المعنى: نبحث فيه الحاجة الوجودية إلى المقدس، ونقدم قراءة فلسفية جديدة للدين (التأويل بدل الحرفية)، ونقترح تجاوز ثنائية الإيمان/الإلحاد نحو عقل تأويلي يتسع لكل من العقل والروح.

ثم نختتم بأهم النتائج وإعادة طرح السؤال الجوهري :**ماذا يعبد الإنسان اليوم؟**

إحالات المصادر والمراجع

المصادر الأساسية:

1. **القرآن الكريم** —بوصفه المرجع المؤسس للتصور الإسلامي للإله والعبادة والذات.
2. **نيتشه، فريدريك** —*العلم المرح* (Die fröhliche Wissenschaft)، فقرة "المجنون" التي أعلنت موت الإله. ترجمة إلياس مرقص.
3. **دوكينز، ريتشارد** —*وهم الإله*. (The God Delusion).ترجمة إيهاب عبد الرحيم. القاهرة: دار التنوير، 2008.
4. **هيتشنز، كريستوفر** —*الإله ليس عظيماً*. (God Is Not Great).ترجمة عمرو عبد الله. القاهرة: دار الكرمة، 2008.
5. **هاريس، سام** —*نهاية الإيمان*. (The End of Faith).ترجمة أسامة إسبر. بيروت: دار مدارك، 2016.
6. **دنبار، روبن** —*كيف تطور الدين ولماذا لا يزال قائماً* (How Religion Evolved: And Why It Endures). London: Pelican Books, 2022.

المراجع الفلسفية الأساسية:

7. **تايلور، تشارلز** —*عصر العلمانية*. (A Secular Age).ترجمة جورج كتورة. بيروت: مركز نماء للبحوث والدراسات، 2019.
8. **ماكنتاير، ألاسدير** —*الفضيلة بعد ماكنتاير: دراسات في نظرية الأخلاق المعاصرة* . ترجمة ناجي بوزندي. بيروت: الشبكة العربية للأبحاث والنشر، 2012.
9. **بدوي، عبد الرحمن** —*من تاريخ الإلحاد في الإسلام* .الكويت: وكالة المطبوعات، 1978 .
10. **ريكور، بول** —*التأويل والتحليل النفسي* .ترجمة جورج زيناتي. بيروت: المنظمة العربية للترجمة، 2006.

المصادر التراثية الإسلامية:

11. **الغزالي، أبو حامد** —*تهافت الفلاسفة* .تحقيق سليمان دنيا. القاهرة: دار المعارف، 1966.
12. **ابن رشد** —*فصل المقال في تقرير ما بين الشريعة والحكمة من الاتصال* . تحقيق محمد عمارة. القاهرة: دار المعارف، 1972.
13. **ابن عربي، محيي الدين** —*فصوص الحكم* .تحقيق أبو العلا عفيفي. بيروت: دار الكتاب العربي، 1980.

مراجع أنثروبولوجية وسوسيولوجية:

14. **دوركايم، إميل** —*الأشكال الأولية للحياة الدينية* .ترجمة محمد عمارة. القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1971.
15. **جيرتز، كليفورد** —*تأويل الثقافات* .ترجمة محمد بدوي. بيروت: المنظمة العربية للترجمة، 2009.

مراجع علم النفس التحليلي:

16. **فروم، إريك** ـ*تحليل الإنسان* .ترجمة حنا عبود. بيروت: دار الطليعة، 1974.
17. **يونغ، كارل غوستاف** ـ*علم النفس والدين* .ترجمة نهاد خياطة. بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، 2003.

الباب الأول: في تفكيك مفهوم الإلحاد

الفصل 1: الإلحاد: تعريفاته وتاريخه

تمهيد إشكالي

قبل أن نتمكن من نقد العقل الملحد، لا بد من إجابة سؤال يبدو أولياً لكنه بالغ الخطورة: من هو الملحد الذي ننقده؟ هل هو الشخص الذي يقول "لا أعرف إن كان هناك إله"؟ أم الذي يعلن "لا إله على الإطلاق"؟ أم الذي يعيش وكأن الله غير موجود دون أن يتخذ موقفاً نظرياً واضحاً؟ أم كل من لا يندرج تحت مسمى "مؤمن" ضمن تعريف ديني معين؟

هذه الأسئلة ليست أكاديمية فحسب، بل هي جوهرية لفهم الظاهرة. فكثير من السجالات بين المؤمنين والملحدين تفشل منذ البداية لأن كل طرف يستخدم كلمة "إلحاد" بمعنى مختلف. المؤمن أحياناً يتهم بالإلحاد كل من يخالفه في فهم جزئي للنص الديني، والملحد أحياناً يعتبر كل من لا يؤمن بإلهه الخاص "ملحداً" أيضاً. هذا التشويش المصطلحي يجعل النقد مستحيلاً، أو على الأقل يجعل منه نقداً لظل وليس لجوهر.

علاوة على ذلك، فإن التتبع التاريخي للإلحاد يكشف أن الظاهرة ليست وليدة العصر الحديث كما قد يظن البعض. جذورها تمتد إلى اليونان القديمة، وإن كانت بصور مختلفة تماماً عن الإلحاد الحداثي. فإلحاد أبيقور ليس إلحاد دوكينز، وإلحاد ماركس ليس إلحاد نيتشه. تجميع هذه المواقف كلها تحت لفظ واحد فيه قدر كبير من التبسيط المخل، لكنه في الوقت نفسه قد يكون مفيداً إذا انتبهنا إلى الاختلافات الجوهرية.

أطروحة هذا الفصل بسيطة لكنها تأسيسية لكل ما سيأتي :**الإلحاد ليس مفهوماً واحداً بل ظاهرة متعددة الأبعاد، لا يمكن فهمها فهماً عميقاً دون تفكيك أنواعها وتتبع تحولاتها التاريخية .** وبدون هذا التفكيك، فإن أي نقد للإلحاد سيكون إما نقداً لنسخة مبتذلة منه (وهو ما يفعله كثير من المدافعين عن الدين)، أو نقداً لفكرة وهمية لا تمثل الملحدين الحقيقيين.

سنسير في هذا الفصل وفق الخطوات التالية: أولاً، نعرض التعريفات المختلفة للإلحاد من منظور معجمي وفلسفي واجتماعي. ثانياً، نميز بين الإلحاد السلبي والإيجابي، وبين الإلحاد النظري والعملي. ثالثاً، نتتبع تاريخياً ظهور الإلحاد وتطوره من اليونان القديمة، مروراً بعصر الأنوار والحداثة، وصولاً إلى الإلحاد الجديد في عصرنا المعاصر. وأخيراً، نستخلص أن الإلحاد ليس ظاهرة واحدة بل فضاء من المواقف المختلفة التي تشترك في رفض صورة معينة للإله، لكنها تختلف جذرياً في كل شيء آخر.

أولاً: عرض تعريفات الإلحاد

1- التعريف المعجمي

في اللغة العربية، كلمة "إلحاد" مشتقة من الجذر (ل ح د)، الذي يعني الميل والانحراف عن الشيء. اللحد هو الشق في جانب القبر، لأنه مائل عن الوسط. والإلحاد هو الميل عن الحق أو عن الطريق المستقيم. في الاستخدام القرآني، يأتي الإلحاد بمعنى الانحراف عن الحق أو التجاوز في الخصومة أو الزيغ في الاعتقاد. قال تعالى :(وَلاَ تَلْحَدُوا فِي آيَاتِ اللَّهِ)[آل عمران: 129]، أي لا تميلوا عنها. وقال :لِسانُ الَّذِي يُلْحِدُونَ إِلَيْهِ أَعْجَمِيٌّ [النحل: 103]، أي يميلون إليه.

هذا الأصل اللغوي مهم، لأنه يشير إلى أن الإلحاد في الثقافة العربية الإسلامية لم يكن يعني أصلاً إنكار وجود الله، بل الميل عن الطريق الصحيح في فهم الدين أو الخروج عن الإجماع في المسائل الاعتقادية. وكان بعض الفرق الإسلامية تتهم فرقاً أخرى بـ"الإلحاد" لمخالفتها في قضايا دقيقة. هذا الاستخدام قد يبدو فضفاضاً من منظورنا اليوم، لكنه يعكس حقيقة أن مفهوم الإلحاد تطور عبر الزمن، وأن ما نعتبره اليوم "إلحاداً" كان في سياقات تاريخية أخرى يُسمى "زندقة" أو "كفراً" أو "دهرية."

أما في اللغات الأوروبية، فكلمة Atheism مشتقة من اليونانية -atheos a بمعنى "بدون" و theos بمعنى "إله"، وكانت تستخدم أصلاً كوصف ازدرائي لمن لا يؤمن بآلهة المدينة المعترف بها. في اليونان القديمة، اتهم سقراط بـ"الإلحاد" (بمعنى عدم الإيمان بآلهة أثينا)، وهو اتهام أدى إلى إعدامه. لكن سقراط لم يكن ملحداً بالمعنى الحديث، بل كان يؤمن بإله مختلف، أو بصورة أخرى من الإلهي.

2- التعريف الفلسفي

التعريف الفلسفي للإلحاد هو" :**إنكار وجود أي إله أو كائن متعالي** ."هذا التعريف هو الأكثر شيوعاً في الكتابات الفلسفية الغربية منذ عصر الأنوار. وبموجبه، فإن الملحد هو من يزعم أنه لا يوجد إله، وليس فقط من يشك أو لا يعرف.

هذا التعريف يتطلب بدقة التمييز بين الإلحاد واللا أدرية .(Agnosticism) اللا أدري هو من يرى أن مسألة وجود الله أو عدمه غير قابلة للإثبات أو النفي المعرفي، فيمتنع عن الحكم. كما يقول الفيلسوف توماس هنري هكسلي الذي صاغ المصطلح: "اللا أدرية هي ليس عقيدة، بل منهج، جوهره تطبيق مبدأ صارم من الشك على كل القضايا التي لا تقبل البرهان التجريبي". أما الملحد الإيجابي، فيتخذ موقفاً معرفياً أقوى: يدعي أنه يعلم أن الله غير موجود،

وهذا الادعاء يتطلب بدوره نوعاً من البرهان الفلسفي أو العلمي، وهو ما سنناقش لاحقاً إذا كان ممكناً أو لا.

من التعريفات الفلسفية الدقيقة أيضاً ما يقدمه الفيلسوف جوليان باجيني في موسوعته للإلحاد: "الإلحاد هو غياب الإيمان بوجود أي إله أو آلهة. هذا الغياب قد يكون نتيجة رفض واعي (إلحاد إيجابي) أو مجرد انعدام الاعتقاد (إلحاد سلبي)". هذا التعريف يؤكد على عنصر "الغياب" بدلاً من "الإنكار"، وهو يسمح بإدخال حالات عديدة تحت مظلة الإلحاد.

3- التعريف الاجتماعي

علماء الاجتماع لا ينظرون إلى الإلحاد كموقف فكري فردي فقط، بل كظاهرة اجتماعية لها علاقة بالتحولات الكبرى في المجتمعات الحديثة. التعريف **الاجتماعي** للإلحاد قد يختلف اختلافاً كبيراً عن التعريف الفلسفي، لأن **الاجتماعي** مهتم بسلوك الجماعات والأفراد في سياقهم الاجتماعي، وليس فقط بمواقفهم النظرية.

الباحث **الاجتماعي** البريطاني ستيف بروس (Steve Bruce) يعرّف الإلحاد في سياق علمنة المجتمعات الغربية بأنه "غياب الإيمان الفعال أو المؤثر في حياة الفرد والمجتمع". هذا التعريف يضيف بعداً جديداً: ليس المهم فقط ما يعتقده الفرد، بل مدى تأثير هذا الاعتقاد (أو عدمه) على سلوكه العملي. شخص قد يقول إنه يؤمن بالله، لكنه لا يصلي ولا يذهب إلى الكنيسة ولا يستحضر الله في قراراته الأخلاقية. من المنظور **الاجتماعي** ، قد يكون هذا الشخص أقرب إلى "الإلحاد العملي" من شخص يعلن إلحاده لكنه يعيش وفق قيم أخلاقية متجذرة في التراث الديني.

استطلاعات الرأي العالمية تجعل التمييز أكثر تعقيداً. فحين يسأل الأوروبيون "هل تؤمن بالله؟"، نسبة كبيرة تجيب بـ"لا". لكن حين يسألون "هل تعتقد أن هناك قوة روحية أو حياة بعد الموت؟"، ترتفع نسبة الإيجاب بشكل كبير. هذا يعني أن كثيراً من الذين يصنفون إحصائياً كـ"ملحدين" ليسوا كذلك بالمعنى الفلسفي الدقيق؛ هم أشخاص رفضوا صورة معينة للإله (غالباً صورة الإله الشخصي في الديانات التوحيدية)، لكنهم ما زالوا منفتحين على فكرة المقدس أو الروحي بشكل أوسع.

هناك أيضاً مفهوم "الإلحاد العملي" في علم الاجتماع، وهو من يعيش وكأن الله غير موجود، بغض النظر عن تصريحاته النظرية. هذا المفهوم له أهمية خاصة في تحليل المجتمعات المعاصرة، لأن أعداداً كبيرة من الناس تعيش عملياً وفق نظام قيم لا يحتاج إلى الله، حتى لو احتفظوا نظرياً ببعض الانتماء الديني الطقوسي. في أوروبا، مثلاً، نسبة الذين يذهبون إلى الكنيسة بانتظام تقل كثيراً عن نسبة الذين يعرّفون أنفسهم كمسيحيين.

ثانياً: التمييز بين الإلحاد السلبي والإيجابي

1- الإلحاد السلبي (غياب الإيمان)

الإلحاد السلبي، الذي يسميه بعض الفلاسفة "الإلحاد الضعيف"، هو مجرد غياب الإيمان بوجود إله. صاحبه لا يملك اعتقاداً بأن الله موجود، لكنه أيضاً لا يملك اعتقاداً جازماً بأن الله غير موجود. إنه موقف الشخص الذي "ليس لديه إله"، لكنه لم يتبنَّ أطروحة فلسفية واضحة حول العدم الإلهي.

من نماذج الإلحاد السلبي:

- **الطفل الذي لم يسمع عن الدين بعد** :لا يمكن وصفه بأنه "مؤمن" أو "ملحد" بالمعنى الفكري، لأن القضية ببساطة لم تطرح عليه.
- **الشخص غير المبال** :من لا يهتم بأسئلة الإيمان واللا إيمان أصلاً، ولا يرى فيها أي أهمية لحياته العملية. هذا الشخص ليس "ملحداً" في وعيه، لكن بالتعريف الفلسفي هو ملحد سلبي لأنه ليس لديه إيمان.
- **اللا أدري المتردد** :من يرى أن القضية غير قابلة للحل معرفياً، فيمتنع عن الإيمان والإنكار معاً.

قوة هذا المفهوم أنه يسمح لنا بفهم أن كثيراً من الناس في المجتمعات الحديثة ليسوا ملحدين إيجابيين، لكنهم يعيشون في "غيبوبة إيمانية" لا تؤثر فيها الأسئلة الدينية بشكل جوهري. هؤلاء هم بالضبط ما يسميه تشارلز تايلور "المؤمنون غير النشطين" أو "الملحدون غير النشطين" في تحليله للعلمانية الغربية. موقفهم ليس نتاج حجج فلسفية عميقة، بل نتيجة تراجع القضية الدينية نفسها عن كونها قضية مركزية في الوعي العام.

2- الإلحاد الإيجابي (إنكار الإله)

الإلحاد الإيجابي، أو "الإلحاد القوي"، هو موقف فكري صريح يدعي أن الإله غير موجود، وأن الأديان تتضمن ادعاءات خاطئة عن العالم. صاحب هذا الموقف لا يكتفي بعدم الإيمان، بل يتبنى أطروحة معرفية: "أعلم أن الله غير موجود."

هذا الموقف يحتاج إلى دفاع فلسفي أو علمي، وهو ما يحاول الملحدون الجدد تقديمه. يقول ريتشارد دوكينز في كتابه "وهم الإله": "من غير المحتمل أن يكون هناك إله، وأنا أعتبر نفسي ملحداً بنفس الدرجة التي أعتبر بها نفسي لا أدرياً فيما يتعلق بالجنية والتنانين". دوكينز هنا لا يدعي يقيناً رياضياً، لكنه يتبنى موقفاً عملياً يرى أن فرضية الإله غير مرجحة إلى درجة يمكن معها القول بأنها مرفوضة تماماً.

الإلحاد الإيجابي يمكن تقسيمه أيضاً إلى:

- **إلحاد نظري** :موقف فكري فلسفي يجادل في عدم وجود الله، غالباً عبر حجج من الشر أو من عدم الدليل أو من التناقضات المنطقية في صفات الإله.
- **إلحاد عملي** :موقف وجودي لا يهتم كثيراً بالبراهين الفلسفية، بل يعلن رفض فكرة الإله لأنها تحد من حريته أو لأنها تتماشى مع نمط حياة معين. هذا النوع من الإلحاد أكثر شيوعاً مما قد نعتقد، وله جذوره في الفلسفة الوجودية، خصوصاً عند سارتر الذي أعلن أن إلحاده لم يأت من حجج نظرية، بل من قرار وجودي بالحرية المطلقة.

3- نقد التمييز وأهميته

هذا التمييز بين الإلحاد السلبي والإيجابي بالغ الأهمية، لأنه يمنع خلطاً شائعاً: كثير من المؤمنين يهاجمون الإلحاد كما لو كان موقفاً نظرياً واحداً، فيحاولون تفنيد حجج الملحدين الإيجابين، ثم يعتقدون أنهم بذلك دحضوا كل أشكال الإلحاد. لكن الملحد السلبي لا يقدم حججاً تحتاج إلى تفنيد؛ موقفه هو عدم الاكتراث أو غياب الاقتناع. وكما قال الفيلسوف أنتوني فلو (الذي تحول لاحقاً إلى الإيمان بالله): "الملحد لا يحتاج إلى تقديم دليل على عدم وجود الله، لأن عبء الإثبات يقع على من يدعي وجود شيء ما". هذا موقف فلسفي محترم، لكنه يختلف عن موقف دوكينز الذي يريد تقديم حجج إيجابية على عدم الاحتمال الإلهي.

في نقاشاتنا القادمة، سنركز بشكل أكبر على الإلحاد الإيجابي لأنه هو الذي يقدم أطروحات تحتاج إلى نقد فلسفي. لكننا لن نهمل الإلحاد السلبي، لأنه يمثل السياق الأوسع الذي يعيش فيه كثير من الناس المعاصرين، وهو السياق الذي أنتج الإلحاد الإيجابي أيضاً.

ثالثاً: تتبع تاريخي للإلحاد

1- اليونان القديمة: جذور الفكر الملحد

من الخطأ الشائع أن الإلحاد ظاهرة حديثة تماماً. في الحقيقة، يمكن تتبع جذور الفكر الملحد إلى اليونان القديمة في القرن الخامس قبل الميلاد. لكن من المهم أن نفهم أن "الإلحاد" في اليونان كان مختلفاً جذرياً عن الإلحاد الحديث.

دياجوراس الميلوسي (Diagoras of Melos) يُعتبر غالباً "أول ملحد". عاش في القرن الخامس قبل الميلاد، وقيل إنه أحرق تمثالاً لهرقل ساخراً: "هيا قم وقاتل من أجل نفسك كما تقول الأساطير!" وقيل أيضاً إنه كشف الأسرار الإليوسينية (الطقوس الدينية السرية) وسخر منها. لا توجد نصوص كاملة باقية من كتاباته، لكن المصادر القديمة تشير إلى أنه أنكر

وجود الآلهة التقليدية واعتبر الدين اختراعاً بشرياً لأغراض سياسية. ديوجينس لايرتيوس يروي عنه أنه قال: "لا وجود للآلهة، وإذا كانت موجودة، فهي لا تهتم بشؤون البشر."

ثيودوروس الملحد (Theodorus the Atheist) عاش في القرن الرابع قبل الميلاد، وكان تلميذاً للفيلسوف أبيقور (الذي سنأتي إليه). اشتهر بنقده اللاذع للدين الشعبي، وطُرد من أثينا بسبب آرائه. له قولة مشهورة: "لو كانت الآلهة موجودة، لكان يجب على البشر أن يعبدوها، لكنهم لا يفعلون ذلك، لذلك فالآلهة غير موجودة". هذه الحجة ضعيفة منطقياً، لأنها تخلط بين الوجود والعبادة، لكنها تعكس اتجاهاً فكرياً مهماً: نقد الممارسة الدينية كنقطة انطلاق لإنكار الإله.

الذريون: ليوكيبوس وديموقريطوس وأبيقور (Leucippus, Democritus, Epicurus) لم يكونوا ملحدين بالمعنى الدقيق، لكن نظرتهم المادية للكون فتحت الباب أمام إلحاد لاحق. ديموقريطوس قال إن العالم يتكون من ذرات تتحرك في الفراغ وفق قوانين ميكانيكية، ولا حاجة لأي تدخل إلهي لتفسير الظواهر الطبيعية. أبيقور ذهب إلى أبعد من ذلك: قال إن الآلهة موجودة، لكنها تعيش في فضاءات بين العوالم (Metakosmia) ولا تتدخل في شؤون البشر، ولا تستجيب للصلاة ولا تعاقب أحداً. هذا موقف ربوبي (Deism) أكثر من كونه إلحاداً، لكنه قريب جداً. العبارة المشهورة المنسوبة لأبيقور (والتي هي في الحقيقة من تلميذه فيلوديموس) تناقض فكرة الإله القادر والعليم والصالح مع وجود الشر في العالم، وهي حجة لا تزال تستخدم حتى اليوم في النقاشات الإلحادية.

الخلاصة حول اليونان: الإلحاد كان موجوداً، لكنه كان محدوداً بالنخبة الفكرية، ولم يتحول إلى ظاهرة اجتماعية واسعة. المجتمع اليوناني كان دينياً بالكامل تقريباً، والفلاسفة الذين أنكروا الآلهة إما أنهم أخفوا آراءهم أو طُردوا من المدن. كان الفيلسوف الوحيد الذي نجا من العقاب هو بروتاجوراس، والسبب أنه هرب قبل المحاكمة. وعندما اتهم سقراط بـ"الإلحاد" (أي عدم الإيمان بآلهة أثينا)، أُعدم. هذا يعكس أن التعددية الدينية في اليونان كانت محدودة، وأن إنكار الآلهة كان يُعتبر خطراً على النظام الاجتماعي.

2- العصور الوسطى: غياب نسبي للإلحاد

لا يمكن الحديث عن إلحاد واضح في العصور الوسطى الأوروبية، باستثناء حالات نادرة. لماذا؟ لأن المجتمع كان متجانساً دينياً، والخروج عن العقيدة كان يُعاقب بالإعدام في كثير من الأحيان. لكن هذا لا يعني أن النقاش حول قضايا الإيمان كان غائباً؛ بل على العكس، العصور الوسطى أنتجت نقاشاً فلسفياً ولاهوتياً عميقاً، لكن ضمن حدود الإيمان المسيحي.

في الحضارة الإسلامية، القصة مختلفة قليلاً. حركة "الدهرية" في الجاهلية والعصر الإسلامي المبكر وصفت بأنها تنكر الخالق وتعزو كل شيء إلى "الدهر" (الزمن) فقط. القرآن يشير إليهم : وَقَالُوا مَا هِيَ إِلَّا حَيَاتُنَا الدُّنْيَا نَمُوتُ وَنَحْيَا وَمَا يُهْلِكُنَا إِلَّا الدَّهْرُ [الجاثية: 24]. هؤلاء يمكن اعتبارهم شكلاً من الإلحاد الطبيعي المادي، لكن ليس لدينا نصوص مفصلة عن فكرهم.

أيضاً، هناك من اتهم بـ"الزندقة" و"الإلحاد" في العصر العباسي، مثل بعض الفلاسفة الذين تأثروا بالتراث اليوناني بشكل مفرط، أو بعض غلاة الباطنية. لكن من الصعب التأكد من مواقفهم الحقيقية، لأن المصادر التي وصلتنا غالباً من خصومهم. مثلاً، أبو بكر الرازي الطبيب الفيلسوف اتهم بـ"الإلحاد" من قبل بعض المعاصرين بسبب آرائه حول النبوة، لكنه في الحقيقة كان يؤمن بالخالق.

في أوروبا، شخصية مثل فريدريك الثاني هوهنشتاوفن (الإمبراطور الروماني المقدس في القرن الثالث عشر) اتهم بالإلحاد، لكن التهم كانت سياسية أكثر منها حقيقية. كتاب "الأقانيم الثلاثة المحتالة (De Tribus Impostoribus) " الذي اتهم اليهود والمسيحيين والمسلمين بأنهم خدعوا البشر باسم الدين، كان يُنسب إلى فريدريك أو إلى أفلاطون أو إلى ابن رشد، لكنه في الحقيقة ظهر لاحقاً في القرن السابع عشر.

الخلاصة: العصور الوسطى لم تكن خالية من الفكر الناقد للدين، لكن الإلحاد الواضح كان نادراً جداً. معظم المفكرين الذين تجرأوا على نقد المؤسسة الدينية كانوا يعتبرون أنفسهم مؤمنين، لكنهم اختلفوا مع رجال الدين أو مع عقائد معينة. وهذا سيظل صحيحاً حتى عصر الأنوار.

3- عصر الأنوار: ولادة الإلحاد الفلسفي

مع القرن الثامن عشر (عصر الأنوار)، حدث تحول جذري. الإلحاد أصبح لأول مرة موقفاً فلسفياً منظماً، وبدأ يظهر علناً دون خوف من الاضطهاد (على الأقل في بعض البلدان الأوروبية).

باروخ سبينوزا (1632-1677) غالباً ما يُعتبر جسراً بين الإيمان والإلحاد. هو نفسه كان يهودياً ثم حُرم من الكنيس واستُبعد من المجتمع اليهودي. في كتابه "رسالة في اللاهوت والسياسة"، فسّر الكتاب المقدس تفسيراً تاريخياً ونقدياً، وأنكر فكرة الوحي الشخصي والمعجزات. وفي كتابه "الأخلاق"، قدم رؤية فلسفية لله مطابقة للطبيعة "Deus sive Natura" : (الله أو الطبيعة). هذا الموقف يُسمى "وحدة الوجود(Pantheism) "، وهو قريب

جداً من الإلحاد لكنه ليس إلحاداً كاملاً. ومع ذلك، معاصروه اتهموه بالإلحاد، وقراءة سبينوزا في القرنين الثامن عشر والتاسع عشر كانت غالباً بوابة للإلحاد الصريح.

بول هنري دي هولباخ (1789-1723) هو أول ملحد صريح ومنتظم في التاريخ الغربي. كتابه "نظام الطبيعة (Système de la Nature, 1770)" هو أول موسوعة فلسفية تعلن إلحاداً كاملاً. الكتاب يبدأ بعبارة شهيرة: "الإنسان تعيس لأنه يجهل الطبيعة". هولباخ يقدم رؤية مادية صرفه للكون: كل شيء مادة وحركة، ولا وجود لأي روح أو جوهر غير مادي. الدين، في نظره، هو نتاج الجهل والخوف والاستغلال. الكهنة اخترعوا فكرة الإله ليخيفوا الناس ويسيطروا عليهم. الكتاب أُحرق بأمر من البرلمان الفرنسي، وهولباخ نفسه كان ينشر أفكاره بحذر.

دينيس ديدرو (1784-1713) كان أكثر تعقيداً. بدأ كمؤمن، ثم تحول إلى ربوبي، ثم إلى شك، وأخيراً إلى إلحاد في نهاية حياته. موسوعته (التي شارك في تحريرها مع دالمبير) كانت منبراً لنشر الأفكار النقدية للدين، وإن كان يتجنب التصريح بالإلحاد علناً خوفاً من الرقابة. في نصوصه السرية (مثل "محادثة فلسفية مع المارشال دو كاستر")، يهاجم الدين بوضوح ويعلن إلحاده. يقول ديدرو: "الطبيعة لا تصنع الملوك ولا الخدم، ولا الأغنياء ولا الفقراء، ولا المؤمنين ولا الملحدين. كل هذه الفروق هي من صنع الإنسان."

إيمانويل كانط (1804-1724) موقف معقد. هو ليس ملحداً، بل هو فيلسوف حاول تأسيس الأخلاق دون حاجة إلى الإله. في كتابه "نقد العقل الخالص"، يقول إن وجود الله لا يمكن إثباته بالعقل النظري (نقده للبراهين التقليدية). لكن في "نقد العقل العملي"، يقول إن الأخلاق تقودنا إلى افتراض وجود الله (كمنظم للسعادة والفضيلة). هذا الموقف يُسمى "الإيمان الأخلاقي"، وهو ليس إلحاداً. لكن كانط فتح الباب لملحدين بعده قالوا: إذا كان وجود الله لا يمكن إثباته، وإذا كانت الأخلاق يمكن تأسيسها دون حاجة إليه، فلماذا نحتاج إلى افتراض وجوده أصلاً؟

4- الحداثة: الإلحاد الأيديولوجي

القرن التاسع عشر شهد تحول الإلحاد من موقف فلسفي نخبوي إلى أيديولوجيا اجتماعية وسياسية ذات تأثير واسع.

لودفيغ فيورباخ (1872-1804) هو من بنى الجسر بين الفلسفة المثالية والإلحاد المادي. في كتابه "جوهر المسيحية" (1841)، يقدم أطروحة: ليس الله هو الذي خلق الإنسان، بل الإنسان هو الذي خلق الله. الإله هو إسقاط (Projection) للصفات الإنسانية (الحب، العدل، العقل، القدرة) على شاشة السماء. الإنسان يحلم بنفسه كاملاً غير محدود، ثم يسمي هذا الحلم

"الله". إذا أردنا تحرير الإنسان، يجب أن نعيد إليه ما أسقطه على الإله. هذه الفكرة كانت مؤثرة جداً على ماركس ونيتشه وفرويد.

كارل ماركس (1818-1883) أخذ فكرة فيورباخ ودفعها إلى المجال الاجتماعي. الدين في نظره "أفيون الشعوب .(Opium of the people) "لكنه لم يقصد فقط أن الدين مخدر؛ بل قال إن الدين هو "تنهيدة المخلوق المقهور" و"قلب عالم بلا قلب". هو نقد للواقع قبل أن يكون نقداً للدين. فكرة ماركس أن الدين سيختفي تلقائياً عندما تختفي الظروف الاجتماعية التي تنتجه (الاستغلال الطبقي، الاغتراب، الفقر). في "الأيديولوجيا الألمانية"، يعلن: "نقد السماء يتحول إلى نقد الأرض، نقد الدين يتحول إلى نقد القانون، نقد اللاهوت يتحول إلى نقد السياسة". هذا هو التحول من الإلحاد الفلسفي إلى الإلحاد السياسي الثوري.

فريدريك نيتشه (1844-1900) سنخصص له قسماً كبيراً في الفصل القادم. نذكره هنا فقط: نيتشه مختلف عن ماركس وفويرباخ. هو لا يهتم بإثبات أن الله غير موجود، بل يهتم بتداعيات "موت الإله" على الأخلاق والإنسان. بالنسبة لنيتشه، مشكلة الإلحاد ليست في إثبات العدم الإلهي، بل في كيفية العيش بعد موت الإله دون أن نقع في العدمية. إلحاده ليس سعيداً ومنتصراً مثل إلحاد هولباخ، بل إلحاد تراجيدي مؤلم.

5- المعاصرة: الإلحاد الجديد وما بعده

منذ نهاية القرن العشرين وبداية القرن الواحد والعشرين، ظهرت موجة جديدة من الإلحاد تُسمى **"الإلحاد الجديد .(New Atheism)** "أبرز أعلامه: ريتشارد دوكينز (عالم الأحياء)، كريستوفر هيتشنز (الصحفي والمفكر)، سام هاريس (الفيلسوف العصبي)، دانيال دينيت (الفيلسوف المعرفي). أحياناً يضاف إليهم فيلسوف مثل أيان هارفي.

ما يميز الإلحاد الجديد عن الإلحاد القديم؟

1. **عدائي وصدامي** :ليس فقط ناقداً للدين، بل يصفه بالغباء والخطورة. عناوين كتبهم توحي بذلك: "وهم الإله" (دوكينز)، "الإله ليس عظيماً" (هيتشنز)، "نهاية الإيمان" (هاريس).
2. **يعتمد على العلم** :لا يقدم حججاً فلسفية تقليدية، بل يستخدم العلم (خصوصاً نظرية التطور) لتفنيد الادعاءات الدينية. دوكينز يقول إن نظرية داروين جعلت من الممكن أن تكون ملحداً "فكرياً مكتفياً ذاتياً.(Intellectually fulfilled atheist) "
3. **جماهيري وليس نخبوياً** :كتبهم توزع بملايين النسخ، وظهروا في وسائل الإعلام بكثرة. إنهم يخاطبون القارئ العادي، ليس فقط الأكاديميين.

4. **يركز على الأديان الإبراهيمية خصوصاً الإسلام** :النقد موجه أساساً ضد المسيحية والإسلام، مع تركيز خاص على الإسلام بعد أحداث 11 سبتمبر.
5. **متفائل وواثق** :الإلحاد الجديد لا يعاني من أزمة وجودية. هو واثق من أن العلم يمكن أن يقدم إجابات عن كل شيء، وأن المجتمع بدون دين سيكون أفضل.

لكن الإلحاد الجديد واجه نقداً شديداً، ليس فقط من المؤمنين بل من فلاسفة ملحدين أيضاً. مثلاً، الفيلسوف الملحد توماس ناغل (Thomas Nagel) في كتابه "العقل والكون" انتقد الادعاءات المادية الضيقة للإلحاد الجديد. والفيلسوف الملحد جون غراي (John Gray) في كتابه "قش (Straw Dogs) "يقول إن الإلحاد الجديد هو مجرد استمرار للمسيحية بثياب علمانية، لأنه يحتفظ بالإيمان بـ"التقدم" و"الإنسان" و"العلم" كقيم مطلقة.

هناك أيضاً موجة "اللا أدرية الجديدة" التي تعتبر أن الإلحاد القوي غير مبرر معرفياً، وأن الموقف العقلاني هو الشك والتردد. وهذا قد يكون رد فعل على ثقة الإلحاد الجديد المفرطة.

خلاصة الفصل: الإلحاد كظاهرة متعددة الأبعاد

بعد هذا العرض التاريخي والمفاهيمي، نعود إلى أطروحة الفصل :**الإلحاد ليس مفهوماً واحداً بل ظاهرة متعددة الأبعاد.**

ما تعلمناه:

- الإلحاد يمكن أن يكون **نظرياً** (موقف فكري) أو **عملياً** (نمط حياة).
- يمكن أن يكون **سلبياً** (غياب الإيمان) أو **إيجابياً** (إنكار الإله).
- له تعريفات **معجمية** (الميل عن الحق)، **فلسفية** (إنكار الإله)، **اجتماعية** (غياب الإيمان الفعال).
- تاريخياً، جذوره تمتد إلى **اليونان القديمة** (دياجوراس، ثيودوروس، الذريون)، لكنه تحول جذرياً في **عصر الأنوار** (هولباخ، ديدرو)، ثم أصبح **أيديولوجيا** في القرن التاسع عشر (ماركس، نيتشه)، ثم ظهر **الإلحاد الجديد** في عصرنا (دوكينز، هيتشنز).

هذا التعدد يعني أن أي نقد للإلحاد يجب أن يحدد أولاً أي إلحاد يقصده. نقد إلحاد دوكينز لا يعني بالضرورة نقد إلحاد نيتشه. ونقد الإلحاد النظري لا يمس الإلحاد العملي. وهكذا.

في الفصول القادمة، سنتعمق في الجذور الفلسفية للإلحاد الحديث (نيتشه، ماركس، فرويد)، ثم نحلل الإلحاد كخطاب علمي. وهذا سيمكننا من بناء نقد دقيق ومسؤول، لا يخلط بين ما هو مختلف، ولا يهاجم ظلالاً بدلاً من حقائق.

إحالات المصادر والمراجع للفصل الأول

المصادر القديمة والكلاسيكية:

1. ديوجينس لايرتيوس – *حياة وآراء الفلاسفة المشهورين*. ترجمة زكي نجيب محمود. القاهرة: مكتبة الأنجلو المصرية.
2. شيشرون – *عن طبيعة الآلهة*. ترجمة إمام عبد الفتاح إمام. القاهرة: دار المعارف.

مراجع حديثة في تاريخ الإلحاد:

3. بدوي، عبد الرحمن – *من تاريخ الإلحاد في الإسلام*. الكويت: وكالة المطبوعات، 1978.

4. بدوي، عبد الرحمن – *تاريخ الإلحاد في العصر الحديث*. الكويت: وكالة المطبوعات.

5. Buckley, Michael J. – *At the Origins of Modern Atheism*. New Haven: Yale University Press, 1987.

6. Thrower, James – *A Short History of Western Atheism*. London: Pemberton Books, 1971.

مراجع في تعريفات الإلحاد وأنواعه:

7. Baggini, Julian – *Atheism: A Very Short Introduction*. Oxford: Oxford University Press, 2003.

8. Martin, Michael (ed.) – *The Cambridge Companion to Atheism*. Cambridge: Cambridge University Press, 2007.

9. Cliteur, Paul – *The Secular Outlook: In Defense of Moral and Political Secularism*. Oxford: Wiley-Blackwell, 2010.

مراجع في إلحاد اليونان:

10. Whitmarsh, Tim – *Battling the Gods: Atheism in the Ancient World*. New York: Knopf, 2015.

11. Drachmann, A. B. – *Atheism in Pagan Antiquity*. London: Gyldendal, 1922.

مراجع في إلحاد عصر الأنوار:

12. Holbach, Paul Henri – *نظام الطبيعة*. *(Système de la Nature)*. ترجمة جزئية في: مختارات من فلسفة التنوير. القاهرة: المجلس الأعلى للثقافة.
13. Diderot, Denis – *محادثة فلسفية مع المارشال دو كاستر ضمن الأعمال الفلسفية* . ترجمة فؤاد زكريا.

مراجع في الإلحاد الجديد:

14. Dawkins, Richard – *وهم الإله*. *(The God Delusion)*. ترجمة إيهاب عبد الرحيم. القاهرة: دار التنوير، 2008.
15. Hitchens, Christopher – *الإله ليس عظيماً*. *(God Is Not Great)*. ترجمة عمرو عبد الله. القاهرة: دار الكرمة، 2008.
16. Harris, Sam – *نهاية الإيمان*. *(The End of Faith)*. ترجمة أسامة إسبر. بيروت: دار مدارك، 2016.
17. Gray, John – *قش: أفكار عن البشر وأشياء أخرى*. *(Straw Dogs)*. ترجمة محمد فتحي الخشاب. القاهرة: المركز القومي للترجمة.

مراجع سوسيولوجية:

18. Bruce, Steve – *God is Dead: Secularization in the West*. Oxford: Blackwell, 2002.
19. Taylor, Charles – *عصر العلمانية*. *(A Secular Age)*. ترجمة جورج كتورة. بيروت: مركز نماء، 2019.
20. Berger, Peter L. – *الإعلان المقدس: عناصر نظرية سوسيولوجية في الدين* . ترجمة فؤاد زكريا. القاهرة: دار المعارف.

مراجع إضافية في النقد الفلسفي للإلحاد:

21. Nagel, Thomas – *Mind and Cosmos: Why the Materialist Neo-Darwinian Conception of Nature Is Almost Certainly False*. Oxford: Oxford University Press, 2012.
22. Flew, Antony – *There Is a God: How the World's Most Notorious Atheist Changed His Mind*. New York: HarperOne, 2007.

الفصل 2: الجذور الفلسفية للإلحاد الحديث

تمهيد إشكالي

لا يكفي أن نقول إن الإلحاد الحديث وليد عصر الأنوار أو وليد العلم الحديث. هذا صحيح لكنه سطحي. الإلحاد الذي نعرفه اليوم، بكل تعقيداته وتناقضاته، ليس مجرد "رفض لوجود الله" على أسس عقلية مجردة. إنه بالأحرى نتاج ثلاثة مشاريع فلسفية كبرى، كل منها جاء من زاوية مختلفة، وكل منها ترك بصمته على الإلحاد المعاصر.

هذه المشاريع الثلاثة هي:

1. **مشروع نيتشه** :إعلان "موت الإله" وتداعياته على الأخلاق والمعنى.
2. **مشروع ماركس** :نقد الدين كأيديولوجيا واغتراب اجتماعي.
3. **مشروع فرويد** :نقد الدين كوهم نفسي وحاجة طفولية.

ما يجمع هذه المشاريع الثلاثة؟ إنها جميعاً، كل بطريقته، لم تأتِ للإلحاد من محاولة "إثبات" أن الله غير موجود عبر براهين منطقية أو علمية. لم يأت نيتشه ببرهان جديد على عدم وجود الله. لم يحاول ماركس تفنيد الحجة الكوسمولوجية أو الغائية. لم يحاول فرويد دحض البراهين الوجودية. بدلاً من ذلك، كل واحد منهم وجه نقده إلى **الدين** نفسه: إلى وظيفته الاجتماعية، أو إلى آثاره النفسية، أو إلى تأثيره على الأخلاق والإنسان.

هذا أمر بالغ الأهمية، لأنه يكشف أن الإلحاد الحديث، في عمقه، ليس أطروحة معرفية عن الكون بقدر ما هو **موقف نقدي من الدين** .الملحد الحديث لا يقول فقط "الله غير موجود"، بل يقول: "الدين ضار، الدين وهم، الدين اغتراب، الدين قتل الله". وبالتالي، فإن نقاش الإلحاد الحديث لا يمكن فصله عن نقاش الدين الحديث. الإلحاد يعيش في ظل الدين الذي ينقده، ويتغذى من طاقته السلبية.

أطروحة هذا الفصل :**الإلحاد الحديث وُلد من نقد الدين لا من البرهنة على عدم وجود الله** .وهذا له تبعات فلسفية كبرى، كما سنرى. وسنحلل كل مشروع من هذه المشاريع الثلاثة تحليلاً نقدياً، مستعينين بنصوصهم الأصلية، ومقارنين بين مواقفهم المختلفة، ومستحضرين في النقاش أصواتاً من التراث الإسلامي (الغزالي، ابن رشد، ابن عربي) لإغناء الحوار.

أولاً: مشروع نيتشه – إعلان "موت الإله"

1- موت الإله ليس إلحاداً عادياً

عبارة "موت الإله (Gott ist tot) "هي أشهر جملة في فلسفة نيتشه، وربما في الفلسفة الحديثة بأسرها. لكنها أكثر الجمل إساءة فهم. كثيرون يقرأونها وكأن نيتشه يقول "الله غير موجود" أو "أنا أثبت أن الإله وهم". هذا ليس صحيحاً.

نيتشه لم يأتِ ليعلن إلحاده الشخصي، ولا ليقدم حجة جديدة ضد وجود الله. نيتشه جاء ليصف حدثاً ثقافياً هائلاً :**فكرة الإله في الغرب ماتت، لم تعد قادرة على أن تكون مركزاً للمعنى والأخلاق**" .موت الإله" ليس حدثاً معرفياً (اكتشافنا أن الله غير موجود)، بل حدثاً وجودياً (الإله لم يعد حياً في قلوب وعقول الناس).

النص الشهير من "العلم المرح" (الفقرة 125) يصور "المجنون" الذي يركض إلى السوق حاملاً فانوساً في الصباح الباكر ويصرخ: "أنا أبحث عن الله! أنا أبحث عن الله!" وعندما يسخر منه الحاضرون (الذين لا يؤمنون بالله أصلاً)، يصرخ المجنون: "إلى أين ذهب الله؟ سأخبركم! لقد قتلناه أنتم وأنا! كلنا قتلناه"!

لاحظ: المجنون لا يقول "الله غير موجود". بل يقول "لقد قتلناه". أي أن الله كان موجوداً، لكن البشر قتلوه. القتل هنا مجازي بالطبع، لكنه يعبر عن شيء عميق: الإله الذي آمن به الغرب لقرون لم يعد قادراً على البقاء في ظل العلم الحديث والنقد الفلسفي والتحرر السياسي. "نحن الذين قتلناه" يعني أن المسؤولية علينا، وعلينا أن نواجه تداعيات هذا القتل.

ثم تأتي العبارة المدمرة: "ألم يصر علينا أن نصبح آلهة لمجرد أن نكون جديرين بهذا الفعل؟ لم يكن هناك أعظم من هذا الفعل، ومن سيولد بعدنا سيكون جزءاً من تاريخ أعظم مما كان على الإطلاق!" هنا المفارقة: الإنسان الذي قتل الإله يجب أن يصبح إلهاً بديلاً، وإلا فإن الفعل سيسحقه.

2- تداعيات موت الإله: العدمية وإعادة التقييم

موت الإله، بالنسبة لنيتشه، كارثة وإنجاز في نفس الوقت. كارثة لأن كل القيم والأخلاق التي بنيت على فكرة الإله تنهار معه. إذا مات الإله، فلماذا نكون أخلاقيين؟ لماذا نفضل الصدق على الكذب؟ لماذا نفضل الشفقة على القسوة؟ كل هذه القيم كانت مبررة بإله يحب الخير ويكره الشر. إذا مات الإله، فإن هذه القيم تظل معلقة في الهواء بلا سند.

هذا هو ما يسميه نيتشه "**العدمية** .(Nihilism) "ليس العدمية هي أن تقول "لا شيء مهم"، بل العدمية هي إدراك أن القيم العليا التي آمننا بها فقدت مصداقيتها، لكننا لم نخلق بعد قيماً جديدة تحل محلها. العدمية هي المرحلة الانتقالية بين موت الإله وخلق قيم جديدة.

لكن نيتشه لا يقف عند وصف الأزمة. هو يقدم أيضاً طريقاً للخروج :**إعادة تقييم كل القيم** .(Umwertung aller Werte)هذا يعني أننا لا نستطيع ببساطة أن نتمسك بالقيم المسيحية بعد أن مات الإله المسيحي. يجب أن نخلق قيماً جديدة من عندنا، قيماً تعبر عن إرادة القوة والحياة والنمو، لا عن التواضع والشفقة والتضحية.

هذا هو موضع إلحاد نيتشه الحقيقي. إنه لا يهتم بإثبات عدم وجود الله، بل يهتم بكيفية العيش بعد أن لم يعد الله مرجعاً. وهو لا يدعو إلى "الإلحاد المتفائل" الذي يراه في العلم والتقدم، بل إلى إلحاد مأساوي، يواجه فراغ الكون بلا أوهام، ثم يخلق معناه الخاص.

3- نقد الدين عند نيتشه

لماذا يكره نيتشه الدين المسيحي؟ ليس لأنه "كذب" (مع أنه يعتبرها كذباً)، بل لأنها **تضعف الإنسان** .المسيحية، في نظره، دين العبيد والضعفاء. هي تمجد التواضع والوداعة والرحمة، وهي قيم تحافظ على الضعفاء وتمنع الأقوياء من التعبير عن قوتهم.

في كتابه "في جنيالوجيا الأخلاق"، يحلل نيتشه كيف انتصرت "أخلاق العبيد" على "أخلاق السادة". أخلاق السادة تمجد القوة والنبل والعظمة والغريزة. أخلاق العبيد، التي انبثقت من الحسد والاستياء(Ressentiment) ، قلبت هذه القيم: صار المتواضع "خيراً" والقوي "شريراً". الدين المسيحي هو الآلة التي صنع بها العبيد سجن الأسياد.

المفارقة هنا: نقد نيتشه للدين هو من اليمين المتطرف، وليس من اليسار كما عند ماركس. ماركس يريد تحرير المضطهدين؛ نيتشه يريد تحرير المضطهِدين (القويين) من قيود الأخلاق المسيحية.

وهذا يجعل إلحاد نيتشه مختلفاً جذرياً عن الإلحاد الإنساني الذي سنراه عند سارتر أو الإلحاد العلمي لدوكينز. نيتشه لا يحب "الإنسان" كقيمة مطلقة. هو يريد "الإنسان الأسمى " (Übermensch)، الإنسان الذي يتجاوز الإنسان العادي، الإنسان الذي يخلق قيمه الخاصة ويعيش وفق إرادة القوة. هذا ليس إنسانية، بل هو "ما بعد إنسانية.(Post-humanism) "

4- مقارنة مع التراث الإسلامي: الغزالي وابن عربي

هل هناك ما يشبه نقد نيتشه في التراث الإسلامي؟ ليس بشكل مباشر طبعاً، لكن هناك نقاط تقاطع مثيرة.

الغزالي في "تهافت الفلاسفة" نقد الفلاسفة (خاصة الفارابي وابن سينا) لاعتمادهم على العقل وحده في المسائل الإلهية. لكن الغزالي لم يكن "عدائياً" للعقل، بل كان يريد وضع العقل في مكانه الصحيح. الغزالي أيضاً كان ينتقد الذين يعيشون على تقليد أعمى، ويدعو إلى اليقين الشخصي والذوق والكشف. هذا البعد "الوجودي" في الغزالي قد يقاربه مع نيتشه في رفض الأخلاق التقليدية الآلية.

أما **ابن عربي**، ففلسفته عن "وحدة الوجود" يمكن قراءتها كنوع من "موت الإله" بطريقة مختلفة. ابن عربي يقول إن الإله المتعالي المنفصل عن العالم هو وهم؛ الحقيقة أن الوجود كله هو تجلي للإله. هذا قد يُقرأ من منظور نيتشوي كـ"موت الإله الشخصي" وإحلال "الإله-الطبيعة" محله. لكن ابن عربي يبقى مؤمناً، بينما نيتشه يعلن موت كل إله.

5- خلاصة: إلحاد نيتشه إعلان وجودي

إلحاد نيتشه ليس إلحاداً نظرياً بقدر ما هو إلحاد وجودي. إنه ليس نتاج استدلال فلسفي، بل هو موقف من الحياة والموت والخلق والعدمية. نيتشه لا يقدم حججاً تثبت أن الله غير موجود، بل يصف عالماً أصبح الله فيه غير ضروري أو غير قابل للتصديق، ويحاول أن يبني إنساناً جديداً في هذا العالم.

قوته: مواجهة العدمية بشجاعة، ورفض التسكين بوهم المعنى الجاهز. ضعفه: كيف يمكن أن نبني أخلاقاً بدون أي أساس موضوعي؟ لماذا يختار المرء إرادة القوة على التواضع، إن لم يكن هناك معيار خارجي للاختيار؟ هذا هو التحدي الذي واجه فلاسفة الأخلاق بعده، من ياسبرز إلى كامو إلى سارتر.

ثانياً: مشروع ماركس – الدين اغتراب

1- من فيورباخ إلى ماركس: نقد الإسقاط

لودفيغ فيورباخ، كما أشرنا سابقاً، طرح فكرة أن الله هو إسقاط للصفات الإنسانية. الإنسان يحلم بنفسه كاملاً غير محدود، ثم يسمي هذا الحلم "الله". وبالتالي، نقد الدين هو في جوهره إعادة حقوق الإنسان المسلوبة.

ماركس أخذ هذه الفكرة لكنه قلبها وأضاف إليها البعد الاجتماعي. في مقدمته لـ"نقد فلسفة الحق عند هيغل"، كتب ماركس العبارة الشهيرة" :**الدين هو أفيون الشعوب** ."لكنه أوضح: "الدين هو تنهيدة المخلوق المقهور، إنه قلب عالم بلا قلب، وروح ظروف لا روح فيها."

لاحظ: ماركس لا يهاجم الدين فقط، بل يهاجم الظروف التي تنتجه. الدين، في نظره، ليس مجرد خطأ معرفي (كما عند دوكينز)، وليس مجرد ضعف نفسي (كما عند فرويد)، بل هو **نتاج علاقات اجتماعية قمعية** .الناس لا يؤمنون بالدين لأنهم أغبياء، بل لأنهم يعيشون في عالم من الاغتراب والظلم، فيحتاجون إلى تسلية (التعزية الدينية) حتى لا ينهاروا تماماً.

2- الاغتراب الديني والاغتراب الاقتصادي

مفهوم الاغتراب (Entfremdung/Alienation) مركزي في فكر ماركس الشاب. الاغتراب يعني أن الإنسان يصبح غريباً عن جوهره، عن منتجه، عن الآخرين، وعن نفسه.

في المجال الديني، الاغتراب يعني أن الإنسان يفصل أفضل ما فيه (قدرته على الحب والعدل والإبداع) ويُسقطها على إله خارجي، ثم يعبد هذا الإله ويخضع له. بدلاً من أن يشعر الإنسان بقوته، يشعر بضعفه أمام إله هو من صنع يديه (فكرياً).

في المجال الاقتصادي، الاغتراب يعني أن العامل ينتج سلعاً لا يملكها، ويصبح هو نفسه سلعة تُباع وتُشترى. يصبح غريباً عن نتاج عمله، وعن زملائه، وعن إنسانيته.

العلاقة بين الاغترابين: الدين هو الاغتراب النظري، والاقتصاد هو الاغتراب العملي. لا يمكن القضاء على الاغتراب الديني دون القضاء على الاغتراب الاقتصادي. أي محاولة لإلغاء الدين بالقانون أو بالوعظ دون تغيير الظروف الاجتماعية هي محاولة فاشلة. كما قال ماركس في "الأيديولوجيا الألمانية": "إن إلغاء الدين بصفته وهماً في السعادة لدى الناس هو شرط لإلغاء حاجتهم إلى الوهم."

3- نقد ماركس للدين: سياسي وليس فلسفياً

ماركس لم يكتب كتاباً مستقلاً في نقد الدين مثلما فعل نيتشه وفرويد. لكن أفكاره حول الدين موزعة في كتاباته المبكرة، خاصة "نقد فلسفة الحق عند هيغل" (1843-1844)، و"المخطوطات الاقتصادية الفلسفية" (1844)، و"الأيديولوجيا الألمانية" (مع إنجلز، 1845-1846).

ما يميز نقد ماركس أنه **نقد سياسي عملي** وليس نظرياً. ماركس لا يهتم بإقناع الملحدين أو المؤمنين نظرياً. اهتمامه هو تغيير العالم. والدين بالنسبة له جزء من البنية الفوقية (Superstructure)التي تحددها البنية التحتية الاقتصادية .(Base) بمعنى: لا يمكن تغيير المعتقدات الدينية دون تغيير العلاقات الاقتصادية التي تنتجها.

لذلك، موقف ماركس من الإلحاد معقد. هو نفسه كان ملحداً، لكنه لم يهتم بنشر الإلحاد كفكرة مستقلة. بل انتقد "الملحدين البرجوازيين" الذين يكتفون بنقد الدين بينما يبقون النظام

الاقتصادي القمعي قائماً. في نظره، من الأفضل للإنسان أن يظل متديناً لكنه يعيش في نظام عادل، من أن يكون ملحداً لكنه يعيش في رأسمالية مستغِلة.

4- مشكلة ماركس: ماذا بعد موت الدين؟

لو افترضنا أن الاشتراكية نجحت، وأن الاغتراب الاقتصادي زال، وأن الدين تلاشى تلقائياً (كما يتوقع ماركس)، فما الذي سيحل محل الدين؟ هل يكتفي الإنسان بالعمل والإنتاج؟ أم أن هناك حاجة إلى معنى يتجاوز المادة؟

هذا السؤال لم يجبه ماركس بوضوح. بعض تلاميذه (مثل لوكاتش وغرامشي) حاولوا تطوير فكرة "الدين العلماني" أو "الأيديولوجيا الثورية" كبديل. لكن النقد الموجه لماركس هو أنه تجاهل البعد الأنثروبولوجي العميق للإنسان ككائن متجاوز (بالمعنى الذي تحدثنا عنه في المقدمة). الإنسان لا يريد فقط العدالة الاقتصادية، بل يريد أيضاً معنى للموت والألم والحب والوجود. هذه الأسئلة لا تجيب عنها أي نظرية اقتصادية، مهما كانت عادلة.

5- مقارنة مع التراث الإسلامي: العدالة الاجتماعية في الإسلام

من المثير أن نلاحظ أن نقد ماركس للدين المؤسسي القمعي ليس غريباً عن التراث الإسلامي. هناك تيار قوي في الفكر الإسلامي (خاصة عند المعتزلة وبعض الصوفية والشيعة) يربط بين الإيمان الحقيقي والعدالة الاجتماعية.

ابن رشد في "فصل المقال" يرفض فكرة أن الدين هو أفيون الشعوب بالطبع، لكنه يقر بأن بعض الفرق الإسلامية أساءت استخدام الدين لتبرير الظلم. وهو يدعو إلى تأويل النصوص بما يتوافق مع العدل والعقل.

الفيلسوف المعاصر محمد عابد الجابري (في "نقد العقل العربي") حاول قراءة التراث الإسلامي من منظور ماركسي، معتبراً أن "العقل العربي" تشكل تحت تأثير علاقات اقتصادية وسياسية معينة، وأن نقد هذه العلاقات ضروري لتحرير العقل.

لكن الفارق الجوهري: في المنظور الإسلامي (باستثناء التيارات اليسارية المتطرفة)، العدالة الاجتماعية ليست بديلاً عن الإيمان بالله، بل هي واجب ديني. لا يوجد تعارض بين عبادة الله والسعي للعدالة؛ بل العبادة بدون عدالة ناقصة. وهذا ربما يكون أكثر عمقاً من الفصل الماركسي بين الدين كـ"وهم" والعدالة كـ"حقيقة."

6- خلاصة: إلحاد ماركس إلحاد سياسي

إلحاد ماركس هو إلحاد عملي سياسي، ليس إلحاداً نظرياً أو وجودياً. قوته: أنه ينتبه إلى أن المعتقدات الدينية لا تنشأ في فراغ، بل في سياقات اجتماعية واقتصادية محددة، وأن نقد الدين يجب أن يكون مرتبطاً بنقد الظلم. ضعفه: أنه اختزل الدين إلى مجرد أداة للسيطرة، وتجاهل الأبعاد الأخرى (الروحية، الوجودية، الجمالية) التي تجعل الدين حياً في حياة الملايين، حتى في ظل العدالة الاجتماعية الكاملة (لو تحققت).

ثالثاً: مشروع فرويد – الدين حاجة نفسية

1- من "طوطم وتابو" إلى "مستقبل وهم"

سيغموند فرويد، أبو التحليل النفسي، اهتم بالدين في عدة كتب، أبرزها "طوطم و "Taboo (1913)، و"مستقبل وهم" (1927)، و"موسى والتوحيد" (1939). نظرته للدين هي الأكثر تشاؤماً بين النقاد الثلاثة.

أطروحة فرويد الأساسية :**الدين هو وهم(Illusion) ، وهو وهم عصابي جماعي** .ليس المقصود بـ"الوهم" بالضرورة شيئاً خاطئاً (مع أنه خاطئ في الواقع)، بل المقصود به شيء ينشأ من رغبات الإنسان العميقة، وليس من ملاحظة الواقع.

في "مستقبل وهم"، يعرف فرويد الوهم: "الوهم هو اعتقاد يُغذى بواسطة تحقيق رغبة (wish-fulfilment)، ونحن نهمل علاقته بالواقع". الدين هو وهم لأنه يحقق رغبات الإنسان الطفولية: الرغبة في الحماية (الأب السماوي)، الرغبة في العدالة (الثواب والعقاب)، الرغبة في الخلود (الحياة بعد الموت).

2- عقدة أوديب وأصل الدين

فرويد يذهب إلى أبعد من ذلك: في "طوطم و"Taboo، يقدم نظرية جريئة عن أصل الدين. يستند فرويد إلى فرضية داروينية عن "القبيلة البدائية" التي يحكمها أب قوي يحتكر كل النساء. في يوم من الأيام، يتآمر الأبناء ويقتلون الأب ويأكلونه (طقس طوطمي). بعد ارتكاب الجريمة، يشعر الأبناء بالذنب، فيحولون الأب المقتول إلى إله، ويحرمون على أنفسهم ما كان سبب الصراع (النساء) في شكل "طوطم" محرم.

هذه القصة (التي ليس عليها أي دليل تاريخي أو أنثروبولوجي) هي أساس فرويد لفهم الدين: الإله هو الأب المقتول المعاد إحياؤه رمزياً. الشعور بالذنب هو أصل كل دين. الدين هو

عصاب جماعي، لأنه يعيد إنتاج عقدة أوديب (حب الأم وكراهية الأب) على مستوى المجتمع كله.

الطقوس الدينية، في هذا المنظور، هي تكرار قهري للحدث الأصلي (قتل الأب) لكن بشكل رمزي. ذبيحة المسيح، مثلاً، هي تكرار رمزي لقتل الأب الإلهي، لكن هذه المرة الابن هو الذي يُقتل بدلاً من الأب. وهذا يحرر المؤمن من الشعور بالذنب الأصلي.

3- الدين حماية من العجز

في "مستقبل وهم"، فرويد يقدم تحليلاً أكثر نضجاً وأقل تخميناً. الدين، في نظره، ينشأ من حاجتين أساسيتين:

- **الحاجة إلى الحماية من قسوة الطبيعة** :الطبيعة لا تخدم الإنسان، فهناك كوارث وأمراض وموت. الدين يقدم وعداً بأن هناك قوى عليا يمكن استرضاؤها، أو على الأقل يمكن فهمها.
- **الحاجة إلى تعويض عن إحباطات الحضارة** :الحضارة تطلب منا كبت غرائزنا (خاصة الغريزة الجنسية والعدوانية). الدين يقدم تعويضاً في شكل وعد بالثواب في الآخرة.

الدين، إذاً، هو "عصاب جماعي وسواسي (obsessional neurosis) "يحمي الإنسان من العجز والخوف، لكنه يبقيه في حالة من الجمود الطفولي. الإنسان المتدين، في نظر فرويد، لم ينضج نفسياً: لا يزال يبحث عن أب يحميه كما كان يبحث عن أبيه الحقيقي عندما كان طفلاً عاجزاً.

العلاج؟ ليس الدين، بل العلم. يقول فرويد: "العلم ليس وهمًا. سيكون وهمًا أن نعتقد أنه يمكننا الحصول على أي شيء آخر من العلم غير ما يمكن أن يقدمه لنا". العلم يقدم لنا معرفة متواضعة لكنها حقيقية، ويطلب منا أن نواجه الواقع بشجاعة دون تخدير ديني. هذا الموقف يقرب فرويد من الإلحاد العلمي لدوكينز، مع فارق أن فرويد كان متشائماً أكثر بخصوص قدرة الجماهير على التخلي عن الدين.

4- نقد فرويد: هل الدين مجرد إسقاط؟

فرويد يقدم تحليلاً عميقاً لبعض وظائف الدين النفسية، لكنه يرتكب عدة مغالطات:

- **مغالطة النشأة** :لمجرد أن شيئاً ينشأ من حاجة نفسية، لا يعني أنه غير حقيقي. الحب ينشأ من حاجة بيولوجية، لكن هذا لا يعني أن الحب "وهم". فرويد يخلط بين التفسير السببي والتفسير التبريري.
- **الاستناد إلى فرضيات غير مثبتة** :نظرية القبيلة البدائية وعقدة أوديب كأصل للدين لا يوجد عليها أي دليل أنثروبولوجي. معظم الأنثروبولوجيين المعاصرين رفضوها تماماً.
- **اختزال الدين إلى وظيفة واحدة** :الدين ليس فقط حماية من العجز. فيه أيضاً البعد الجمالي، الاجتماعي، الأخلاقي، الفلسفي. فرويد يختزل ديناً معقداً في أبسط دوافعه الطفولية.

5- مقارنة مع التراث الإسلامي: الغزالي في نقد العقل النظري

من المثير أن نجد بعض التشابه بين نقد فرويد للدين ونقد الغزالي لبعض الممارسات الدينية السطحية، لكن من زاوية معاكسة تماماً.

الغزالي في "المنقذ من الضلال" ينتقد التقليد الأعمى (وهو ما يمكن اعتباره شكلاً من "الدين العصابي" في منظور فرويدي). لكن الغزالي لا يدعو إلى التخلي عن الدين، بل يدعو إلى دين أعمق: دين يقوم على اليقين والذوق والكشف، وليس على الخوف الطفولي أو التوقع النفعي.

ابن عربي يذهب إلى أبعد: في نظره، الإله الذي يعبده الخائفون من النار والطامعون في الجنة هو إله الطفولة، وليس الإله الحقيقي. الإله الحقيقي يعبد لذاته، لا للثواب ولا خوفاً من العقاب. هذا قريب من نقد فرويد للدين "الأناني" لكنه يبقى في إطار الإيمان، بل يصل إلى مرحلة أعمق من الإيمان.

6- خلاصة: إلحاد فرويد كإلحاد نفسي

فرويد يقدم إلحاداً نفسياً، بمعنى أنه يحاول تفسير أصول الدين النفسية ثم اعتبار هذا التفسير دحضاً لصحة الدين. قوته: أنه يكشف بعض الآليات النفسية التي قد تكون وراء بعض الممارسات الدينية السطحية (الخوف، الطمع، التكرار القهري). ضعفه: أنه يخلط بين التفسير والإبطال، ويختزل ظاهرة معقدة في تفسير واحد قاصر.

خلاصة الفصل: نقاط الاتفاق والاختلاف بين نيتشه وماركس وفرويد

نيتشه –إلحاد وجودي أرستقراطي:

- ينقد الدين لأنه يضعف الإنسان (أخلاق العبيد)
- الحل: الإنسان الأسمى (Übermensch) الذي يخلق قيمه الخاصة
- المشكلة: كيف نبرر أخلاقاً بدون أي أساس موضوعي؟

ماركس –إلحاد سياسي جماهيري:

- ينقد الدين لأنه أداة اغتراب وتبرير للظلم الاجتماعي
- الحل: ثورة تشمل القضاء على الاغتراب الاقتصادي، فيتلاشى الدين تلقائياً
- المشكلة: هل العدالة الاقتصادية كافية لتلبية حاجة الإنسان للمعنى والمقدس؟

فرويد –إلحاد نفسي (تحليلي):

- ينقد الدين لأنه وهم يحقق رغبات طفولية (الحماية من العجز)
- الحل: العلم والنضوج النفسي لمواجهة الواقع دون تخدير ديني
- المشكلة: هل العلم وحده قادر على تقديم المعنى والإجابة عن أسئلة "لماذا"؟

ما يجمعهم:

- الإلحاد الحديث وُلد من نقد الدين، لا من البرهنة على عدم وجود الله.
- كل منهم يرى أن الدين له وظيفة (اجتماعية، نفسية، أخلاقية) يمكن الاستغناء عنها أو استبدالها بشيء آخر (العلم، الثورة، الإنسان الأسمى).
- كل منهم يختلف في "البديل" المقترح، وهذا الاختلاف سيكون محوراً للباب الثالث (تأليه الإنسان).

ما نفهمه من هذا الفصل: عندما نناقش ملحداً اليوم، من المهم أن نسأل: أي إلحاد يحمل؟ إلحاد نيتشوي عدمي يبحث عن معنى جديد؟ إلحاد ماركسي ثوري يريد تغيير العالم قبل تغيير الاعتقاد؟ إلحاد فرويدي علموي يرى الدين مرضاً نفسياً؟ أم خليطاً غير منسجم من كل هذه؟

هذا الفهم الدقيق سيساعدنا في الفصول القادمة عندما ننقد العقل الملحد ونفكك مفارقاته.

إحالات المصادر والمراجع للفصل الثاني

نيتشه (مصادر أصلية):

1. Nietzsche, Friedrich – *العلم المرح* (*Die fröhliche Wissenschaft*). ترجمة إلياس مرقص. القاهرة: دار التنوير، 2008. (الفقرة 125 خاصة)
2. Nietzsche, Friedrich – *هكذا تكلّم زرادشت* (*Also sprach Zarathustra*). ترجمة فؤاد كامل. القاهرة: دار المعارف.
3. Nietzsche, Friedrich – *في جنيالوجيا الأخلاق* (*Zur Genealogie der Moral*). ترجمة محمد الناجي. تونس: دار سيناترا، 2019.
4. Nietzsche, Friedrich – *مساء الأصنام* (*Götzen-Dämmerung*). ترجمة علي مصباح. بيروت: دار التنوير، 2012.

دراسات عن نيتشه:

5. Kaufmann, Walter – *Nietzsche: Philosopher, Psychologist, Antichrist*. Princeton: Princeton University Press, 1974.
6. ياسبرز، كارل – *نيتشه: مدخل إلى فهم فلسفته*. ترجمة فتحي المسكيني. الدار البيضاء: دار توبقال، 2007.
7. Deleuze, Gilles – *نيتشه والفلسفة*. ترجمة محمد المقدم. الدار البيضاء: دار توبقال، 2018.

ماركس (مصادر أصلية):

8. Marx, Karl – *نقد فلسفة الحق عند هيغل* (*Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie*). ترجمة فؤاد زكريا (ضمن الأعمال المبكرة). القاهرة: دار الفكر.
9. Marx, Karl & Engels, Friedrich – *المخطوطات الاقتصادية الفلسفية* (1844). ترجمة فؤاد زكريا. القاهرة: دار التنوير.
10. Marx, Karl & Engels, Friedrich – *الأيديولوجيا الألمانية* (*Die deutsche Ideologie*). ترجسمة فؤاد زكريا. بيروت: دار الطليعة.

دراسات عن ماركس والدين:

11. زكريا، فؤاد – *ماركس والدين*. القاهرة: دار الفكر، 1974.
12. Löwy, Michael – *The War of Gods: Religion and Politics in Latin America*. London: Verso, 1996.
13. Eagleton, Terry – *Reason, Faith, and Revolution: Reflections on the God Debate*. New Haven: Yale University Press, 2009.

فرويد (مصادر أصلية):

14. Freud, Sigmund – *مستقبل وهم*. *(Die Zukunft einer Illusion)*. ترجمة جورج طرابيشي. بيروت: دار الطليعة، 1974.
15. Freud, Sigmund – *طوطم و* Taboo *(Totem und Tabu)*. ترجمة جورج طرابيشي. بيروت: دار الطليعة.
16. Freud, Sigmund – *موسى والتوحيد* *(Der Mann Moses und die monotheistische Religion)*. ترجمة جورج طرابيشي. بيروت: دار الطليعة.

دراسات عن فرويد والدين:

17. Rieff, Philip – *Freud: The Mind of the Moralist*. Chicago: University of Chicago Press, 1959.
18. Gay, Peter – *A Godless Jew: Freud, Atheism, and the Making of Psychoanalysis*. New Haven: Yale University Press, 1987.

مقارنات بين المشاريع الثلاثة:

19. Kolakowski, Leszek – *Religion: If There Is No God... On God, the Devil, Sin and Other Worries of the So-called Philosophy of Religion*. Oxford: Oxford University Press, 1982.
20. Vattimo, Gianni – *After Christianity*. New York: Columbia University Press, 2002.

مراجع التراث الإسلامي المستخدمة للمقارنة:

21. الغزالي، أبو حامد – *المنقذ من الضلال*. تحقيق جميل صليبا. دمشق: دار الأرقم.
22. الغزالي، أبو حامد – *ميزان العمل*. تحقيق سليمان دنيا. القاهرة: دار المعارف.
23. ابن عربي، محيي الدين – *فصوص الحكم*. تحقيق أبو العلا عفيفي. بيروت: دار الكتاب العربي.
24. ابن رشد – *فصل المقال*. تحقيق محمد عمارة. القاهرة: دار المعارف.
25. الجابري، محمد عابد – *نقد العقل العربي: تكوين العقل العربي*. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 1999.

الفصل 3: الإلحاد خطاب علمي

تمهيد إشكالي

الخطاب الإلحادي في عصرنا، وخاصة في نسخته "الجديدة"، يعتمد بشكل كبير على العلم. ليس فقط كمرجع معرفي، بل كسلاح في المعركة ضد الدين. عناوين كتبهم توحي بذلك: دوكينز يكتب "وهم الإله"، هاريس يكتب "نهاية الإيمان"، هيتشنز يكتب "الإله ليس عظيماً". كلهم يستخدمون لغة العلم: "الدليل"، "الفرضية"، "الاختبار"، "الإحصاء"، "التطور."

لكن هذه اللغة العلمية تخفي مشكلة فلسفية كبرى: هل العلم قادر على الحكم على وجود الله أو عدمه أصلاً؟ هل يمكن للعلم، بمنهجه القائم على الملاحظة والتجريب، أن يقول شيئاً عن كائن متعالي لا يخضع للملاحظة والتجريب؟

هذه ليست حجة لاهوتية فقط. هي حجة فلسفية حول **حدود المنهج العلمي** .الفيزيائي لا يستطيع أن يثبت أو ينفي وجود الإله بنفس الطريقة التي يثبت بها وجود الإلكترون. الإلكترون يمكن ملاحظته بشكل غير مباشر عبر آثاره القابلة للقياس. أما الإله، فحتى آثاره (إذا سلمنا بوجودها) هي محل خلاف فلسفي: هل الكون المنتظم يدل على خالق؟ أم أنه يمكن تفسيره بدون خالق؟

أطروحة هذا الفصل :**تحويل العلم إلى بديل عن الدين هو انزلاق فلسفي،** لأنه يخلط بين العلم كمنهج معرفي (له حدوده) وبين العلم كإيديولوجيا (تطالب بالإجابة عن أسئلة تتجاوز حدودها). هذا الانزلاق هو ما يُسمى بـ"العلموية(Scientism) "، وسنحلله بالتفصيل.

أولاً: نقد النزعة العلمية(Scientism)

1- تعريف العلموية

العلموية (Scientism)هي الموقف الفلسفي الذي يعتبر أن المنهج العلمي هو السبيل الوحيد للمعرفة الحقيقية، وأن القضايا التي لا يمكن اختبارها علمياً إما أنها لا معنى لها، أو أنها مجرد آراء ذاتية لا قيمة معرفية لها.

العالم الفيزيائي والفيلسوف ماريو بانجي (Mario Bunge) يعرفها: "العلموية هي الإيمان بأن العلم الطبيعي هو المصدر الوحيد للمعرفة الحقيقية عن الواقع". الفيلسوف توماس

سوريل (Tom Sorell) يضيف: "العلموية هي موقف يبالغ في تقدير العلم الطبيعي، ويعتبر أن العلوم الإنسانية والاجتماعية يجب أن تقلد منهجها لتكون حقاً علومًا."

لكن هناك فرقاً مهماً: لا أحد ينكر أن العلم أداة معرفية قوية في مجاله. المشكلة تبدأ عندما يتجاوز العلم مجاله ويصبح "بديلاً عن الفلسفة والدين والأخلاق". هذا هو الانزلاق الذي سننقده.

2- مظاهر العلموية في الخطاب الإلحادي الجديد

المظهر الأول: اختزال كل المعرفة إلى المعرفة العلمية

يقول ريتشارد دوكينز في "وهم الإله": "الإيمان بالله ليس مجرد خطأ، بل هو وهم خطير. والدليل على ذلك أن فرضية الله تتعارض مع الحقائق العلمية عن الكون". لاحظ: دوكينز لا يقول "العلم لا يستطيع إثبات الله"، بل يقول "العلم ينفي الله". هذا يتطلب أن العلم قادر على الحكم على وجود أو عدم وجود كائن لا يخضع للمنهج العلمي.

المظهر الثاني: تحويل العلم إلى مصدر للقيم والأخلاق

يقول سام هاريس في "نهاية الإيمان": "يمكن للعلم أن يجيب على أسئلة الأخلاق. الخير والشر ليسا مجرد آراء ذاتية، بل يمكن دراستهما علمياً". هاريس يكتب كتاباً كاملاً بعنوان "المناظر الأخلاقية (The Moral Landscape) "يجادل فيه بأن العلم يمكنه تحديد ما هو خير وما هو شر بناءً على "رفاهية الكائنات الواعية". لكن النقاد (حتى من الملحدين) يشيرون إلى أن هاريس يخلط بين وصف ما يعزز الرفاهية وبين إصدار حكم بأن الرفاهية "خير". هذا الأخير هو حكم قيمي، لا يمكن اشتقاقه من العلم وحده.

المظهر الثالث: رفض أي معرفة خارج العلم باعتبارها "غير عقلانية"

الإلحاد الجديد غالباً ما يصف الإيمان الديني بأنه "خرافة" و"وهم" و"تخلف". في هذا الوصف، هناك ازدراء لكل أشكال المعرفة غير العلمية: الفلسفة، التأويل، الذوق الجمالي، التجربة الروحية. كل هذا يُرمى في سلة واحدة: "غير علمي = غير عقلاني". هذا موقف فقير فلسفياً، لأن هناك أشكالاً كثيرة من المعرفة لا يمكن اختزالها إلى المنهج العلمي. كيف تعرف أن صديقك يحبك؟ هذا ليس سؤالاً علمياً بالمعنى التجريبي، لكنه سؤال حقيقي له إجابات حقيقية.

3- حدود العلم المعرفية

العلم، في أفضل تعريفاته، هو منهج لفهم الظواهر الطبيعية القابلة للملاحظة والقياس والتجريب. هذا المنهج له حدود:

- **الحد الأول: لا يستطيع العلم إثبات أو نفي وجود ما هو فوق الطبيعة (Metaphysical).** بما أن المنهج العلمي يقوم على الملاحظة، فإن أي كائن لا يخضع للملاحظة يقع خارج نطاقه. هذا لا يعني أن هذا الكائن موجود، ولا يعني أنه غير موجود. يعني فقط أن العلم لا يستطيع أن يقول شيئاً عن هذه القضية.
- **الحد الثاني: لا يستطيع العلم اشتقاق "ينبغي" من "هو".** "يمكن للعلم أن يصف لنا كيف يتصرف الناس، لكنه لا يستطيع أن يخبرنا كيف ينبغي أن يتصرفوا. هذه هي مغالطة هيوم الشهيرة: لا يمكن استخلاص حكم قيمي من حقيقة واقعية.
- **الحد الثالث: لا يستطيع العلم الإجابة عن أسئلة المعنى النهائي** .لماذا يوجد الكون بدلاً من لا شيء؟ لماذا توجد قوانين فيزيائية على هذا النحو بالذات؟ هذه أسئلة مشروعة، لكن العلم لا يملك أداة للإجابة عنها. يمكنه دفع السؤال خطوة إلى الوراء (مثلاً: الانفجار العظيم كان بداية الزمن، لكن لماذا حدث؟)، لكنه لا يستطيع الوصول إلى إجابة نهائية.
- **الحد الرابع: العلم يعتمد على افتراضات فلسفية لا يمكنه إثباتها** .كل علم يقوم على افتراض أن للكون نظاماً يمكن فهمه، وأن العقل البشري قادر على فهمه، وأن هناك موضوعية يمكن بلوغها. هذه افتراضات فلسفية، لا يمكن إثباتها بالمنهج العلمي نفسه دون الدخول في دائرة مفرغة.

الخلاصة: العلم أداة قوية في مجاله، لكنه ليس أداة شاملة. الفيلسوف وعالم الأحياء ستيفن جاي غولد (Stephen Jay Gould) اقترح مبدأ "السلطات غير المتداخلة (NOMA: " Non-Overlapping Magisteria): العلم والدين يتناولان مجالين مختلفين. العلم يتناول "كيف" يعمل الكون، والدين يتناول "لماذا" نعيش. هذا المبدأ مثير للجدل، لكنه يعكس حقيقة أن هناك أسئلة لا يملك العلم أداة للإجابة عنها.

4- العلم كإيديولوجيا: التاريخ والعواقب

عندما يتحول العلم من منهج إلى إيديولوجيا، فإنه يفعل ما يفعله أي نظام أيديولوجي: يصبح مصدراً للمعنى والشرعية والقوة. تاريخ العلموية يرتبط بتجارب سياسية مأساوية.

في القرن العشرين، تبنت بعض الأنظمة الشمولية (خاصة الشيوعية في الاتحاد السوفييتي) "العلموية" كأيديولوجيا رسمية. الدين قمع بعنف باسم "العلم". عالم الأحياء السوفييتي تروفيم

ليسينكو (Trofim Lysenko) قدم نظريات بيولوجية خاطئة لكنها "متفقة مع المادية الديالكتيكية"، مما أدى إلى كارثة زراعية ومجاعة قتلت الملايين. العلموية هنا لم تكن "علماً" حقيقياً، بل كانت ديناً علمانياً.

في الغرب، العلموية تأخذ شكلاً أكثر ليونة لكنه ليس أقل خطورة. مثلاً، تراجع دور الفلسفة والأدب والفن في التعليم لصالح "المواد العلمية العملية" يعكس أيديولوجيا علموية تقول: "ما لا ينفع اقتصادياً أو تكنولوجياً هو غير مفيد". هذا ينتج بشراً يعرفون كيف يعمل الهاتف لكن لا يعرفون لماذا الحياة تستحق العيش.

ثانياً: الفرق بين العلم كمنهج والعلم كإيديولوجيا

1- العلم كمنهج: الخصائص

العلم كمنهج له خصائص محددة:

- **التجريبية** :(Empiricism)الاعتماد على الملاحظة والتجربة.
- **القابلية للتكذيب** :(Falsifiability)النظرية العلمية الجيدة هي التي يمكن اختبارها واحتمال إثبات خطئها (كارل بوبر).
- **المراجعة** :(Self-correction)العلم يخطئ لكنه يصحح أخطاءه عبر الزمن.
- **النمذجة الرياضية** :(Mathematical modeling)التعبير عن العلاقات بقوانين قابلة للقياس.
- **الشك المنهجي** :(Methodological skepticism)عدم قبول أي شيء كحقيقة مطلقة.

هذا المنهج أنجز ثورة في فهمنا للطبيعة. من قوانين نيوتن إلى النسبية إلى ميكانيكا الكم، غيّر العلم وجه العالم.

2- العلم كإيديولوجيا: الخصائص

العلم كإيديولوجيا، أو "العلموية"، لها خصائص مختلفة:

- **القداسة** :العلم يصبح مصدراً للحقيقة المطلقة، لا يمكن الطعن فيه.
- **التبسيط** :رفض كل تعقيد لا يمكن قياسه (المشاعر، المعاني، القيم).
- **الاختزال** :كل الظواهر يمكن اختزالها إلى مادة وقوانين فيزيائية (الوعي = نشاط عصبي فقط، الحب = هرمونات فقط).

- **الاستبداد** :أي معرفة أخرى (فلسفية، دينية، فنية) إما مرفوضة أو محتملة طالما لا تتعارض مع العلم.
- **التسويغ الأخلاقي** :استخدام العلم لتبرير سياسات وقيم معينة (مثل: "الداروينية الاجتماعية" التي استخدمت لتبرير العنصرية والاستعمار).

3- نماذج من الخلط بين المنهج والإيديولوجيا

النموذج الأول: نظرية التطور وإلحاد دوكينز

دوكينز يستخدم نظرية التطور (التي هي نظرية علمية ممتازة) لتفنيد الإيمان بالله. يقول: "قبل داروين، كان من الممكن أن تكون ملحداً، لكن لم تكن تستطيع أن تكون ملحداً مكتفياً فكرياً. داروين جعل الإلحاد خياراً عقلانياً."

هذا كلام غير دقيق فلسفياً. نظرية التطور تفسر كيف تنوعت الأنواع البيولوجية، لكنها لا تفسر: أصل الحياة نفسها، أصل الوعي، أصل القوانين الفيزيائية، وجود الكون أصلاً. لا يزال هناك فضاء هائل يمكن أن يملأه الإله (منظور "الفجوات" الذي ينتقده دوكينز نفسه، لكن هذا نقد ضعيف أيضاً). الأهم: حتى لو افترضنا أن نظرية التطور صحيحة تماماً (وهي صحيحة في مجالها)، فليس فيها ما ينفي إمكانية وجود إله استخدم التطور كآلية للخلق.

النموذج الثاني: الفيزياء وعلم الكونيات وإلحاد لورانس كراوس

لورانس كراوس، عالم الفيزياء، كتب كتاباً بعنوان "كون من لا شيء (A Universe from Nothing) "يزعم فيه أن الفيزياء الحديثة يمكنها تفسير كيف نشأ الكون من "لا شيء" كمياً. لكن الفيزيائيين والفلاسفة الآخرين (مثل ديفيد ألبرت) انتقدوه بشدة: "اللا شيء" الذي يتحدث عنه كراوس ليس "لا شيء" فلسفياً؛ فهو مملوء بالقوانين الفيزيائية والحقول الكمية والفضاء الزمني. هذا ليس "لا شيء "الذي يسأل عنه الفلاسفة واللاهوتيون (العدم المطلق). كراوس يخلط بين فيزياء الكم والفلسفة.

4- لماذا العلموية جذابة؟

رغم نقاط ضعفها الفلسفية، العلموية جذابة لأسباب:

- **الوضوح واليقين الوهمي** :العلم يقدم إجابات واضحة، بينما الفلسفة والدين يتركان مساحة للشك.
- **القوة التكنولوجية** :العلم أنجز أشياء مذهلة (الإنترنت، الطب الحديث، السفر إلى الفضاء). هذا النجاح يجعله مرجعاً موثوقاً.

- **البساطة** :العلموية تقدم رؤية مبسطة للعالم: لا تعقيدات لاهوتية، لا غموض وجودي، لا أسئلة بلا إجابة. كل شيء مادة وقوانين فيزيائية.
- **الهوية** :في صراع العلموية ضد الدين، يشعر الملحد العلموي أنه في صف "العقل" و"التقدم" و"التحرر"، بينما المؤمن في صف "الخرافة" و"التخلف" و"القمع". هذه هوية جذابة.

5- نقد العلموية من داخل الفلسفة العلمية

ليس فقط المؤمنين من ينتقدون العلموية. كثير من فلاسفة العلم والفلاسفة الملحدين ينتقدونها.

كارل بوبر (Karl Popper)، فيلسوف العلم الشهير، انتقد العلموية ووصفها بأنها "عداء للفلسفة". يقول بوبر: "العلموية هي تقليد فلسفي يحاول تطبيق منهج العلوم الطبيعية على كل المجالات، وهذا خطأ منهجي."

ويلارد فان أورمان كواين (W. V. O. Quine)، الفيلسوف الملحد، مع ذلك انتقد اختزال كل المعرفة إلى العلم الطبيعي. هو قال بعبارته الشهيرة: "الفلسفة مستمرة مع العلم"، لكنه لم يقل "الفلسفة ملغاة في العلم."

توماس ناغل (Thomas Nagel)، الفيلسوف الملحد المعاصر، في كتابه "العقل والكون" ينتقد بشدة المادية الاختزالية التي يتبناها دوكينز وغيره. يقول ناغل: "الوعي والإدراك لا يمكن اختزالهما إلى تفسير فيزيائي بحت. هناك جوانب من الواقع لا تستطيع المادية تفسيرها، وهذا ليس عيباً في المادية فقط، بل في أي نظام فلسفي يدعي الاكتمال."

ثالثاً: العلم كبديل عن الدين – نقد مقارن

1- أوجه الشبه بين العلموية والدين

لاحظ الباحثون أن العلموية تشبه الدين في بنيتها وليس فقط في محتواها. كلاً من العلموية والدين يقدمان:

- **عقيدة** :مجموعة من المبادئ التي لا يمكن الطعن فيها (في العلموية: "كل ما هو حقيقي يمكن قياسه").
- **كهنة** :العلماء الذين يمتلكون المعرفة الخاصة ويفسرون النصوص المقدسة (المقالات العلمية).
- **طقوس** :المنهج العلمي (الفرضية، التجربة، النشر) له طابعه الطقوسي.
- **خلاص** :وعد بمستقبل أفضل حيث يحل العقل محل الخرافة والتخلف.

- **أرثوذكسية** :هرطقة أي شخص يشكك في سلطة العلم (مثل من يدعي تجربة روحية حقيقية).

هذا التشابه البنيوي لا يعني أن العلموية "دين" بالمعنى الدقيق، لكنه يعني أنها تملأ نفس الفراغ النفسي والاجتماعي الذي كان يملأه الدين، وهذا يثبت فرضيتنا المركزية: الإنسان كائن عابد، فإن لم يعبد الله، عبد شيئاً آخر.

2- ماذا يفقد الإنسان عندما يستبدل الدين بالعلم؟

إذا نجحت العلموية في استبدال الدين بالكامل، فماذا يخسر الإنسان؟

- **يخسر الإجابات عن أسئلة المعنى** :لماذا نعيش؟ لماذا نموت؟ لماذا نعاني؟ العلم يقدم إجابات مادية (نعيش لأن أسلافنا نجوا، نموت لأن الخلايا تتوقف عن الانقسام، نعاني لأن هناك أسباباً طبيعية للألم). لكن هذه ليست إجابات عن "لماذا" بالمعنى الوجودي. إنها إجابات عن "كيف."
- **يخسر البعد الجمالي** :الدين يقدم عالماً مليئاً بالجمال المقدس (الأيقونات، الترانيم، العمارة). العلموية تقدم عالماً من المعادلات الجافة. هذا لا يعني أن العلم لا يرى جمالاً في الكون (دوكينز نفسه كتب عن "جمال التطور")، لكن هذا الجمال مختلف: إنه جمال البرهان، ليس جمال الحضور الإلهي.
- **يخسر الشعور بالانتماء الكوني** :الدين يمنح الإنسان شعوراً بأنه جزء من خطة كونية، وأن حياته لها معنى يتجاوز حدودها الزمنية المحدودة. العلموية تقدم الإنسان كمجرد "جزيء عضوي معقد" في كون لا مبالٍ. هذا الموقف قد يكون شجاعاً، لكنه أيضاً وحيد ومخيف.
- **يخسر الأساس الموضوعي للأخلاق** :إذا كانت الأخلاق مجرد نتاج تطوري لتعزيز التماسك الجماعي، فلماذا أكون أخلاقياً عندما لا يراني أحد؟ لماذا أضحي بنفسي من أجل الآخرين؟ العلموية ليس لديها إجابة مقنعة. هي تحكي لنا كيف تطورت الأخلاق، لكنها لا تعطينا سبباً للالتزام بها.

3- موقف التراث الإسلامي من العلم والعقل

لا يمكن اتهام التراث الإسلامي بـ"معاداة العلم". الحضارة الإسلامية كانت سباقة في العلوم الطبيعية والرياضيات والطب والفلك. لكن الفلاسفة والمتكلمين المسلمين كانوا يدركون حدود العقل التجريبي.

ابن رشد في "فصل المقال" يقرر أن الشريعة تأمر بالنظر العقلي، بل وتعتبره واجباً. لكنه يفرق بين "البرهان العقلي" (وهو المنطق الفلسفي) و"البيان الخطابي" (الخطاب الديني للجمهور). لا يخلط بين المستويات.

الغزالي في "تهافت الفلاسفة" يهاجم الفلاسفة الذين يتجاوزون حدود العقل، ويزعمون أنهم يستطيعون إثبات أو نفي قضايا إيمانية بالعقل وحده. الغزالي ليس ضد العلم، بل ضد "العلموية" اليونانية التي كانت سائدة في زمانه.

ابن عربي يذهب إلى أن المعرفة الحقيقية لا تأتي من العقل الاستدلالي فقط، بل من الذوق والكشف. هذا ليس "لاعقلانية"، بل هو اعتراف بوجود أبواب للمعرفة غير المنهج العلمي التجريبي.

هذا التراث يقدم لنا نموذجاً للتوازن: العلم محترم في مجاله، لكنه ليس إلهاً. الدين يحترم في مجاله، لكنه يحتاج إلى تأويل وفهم وليس إلى جمود حرفي.

خلاصة الفصل: العلموية كإلحاد مبتور

العلموية هي إلحاد مبتور، بمعنى أنها تكتفي بإنكار الإله دون أن تقدم بديلاً حقيقياً للأسئلة الوجودية التي كان يجيب عنها الدين. إنها تقول: "لا يوجد إله، والعلم يفسر كل شيء". لكنها تفشل في تفسير: لماذا يوجد شيء بدلاً من لا شيء؟ لماذا نبحث عن المعنى أصلاً؟ لماذا الأخلاق ضرورية؟

العلموية ترتكب خطأين:

1. **خطأ معرفي** :تخلط بين العلم كمنهج والعلم كإيديولوجيا، وتطبق المنهج العلمي على قضايا لا تصلح له.
2. **خطأ وجودي** :تختزل الحاجة الإنسانية للمقدس والمعنى إلى مجرد "وهم تطوري"، دون أن تقدم بديلاً حقيقياً يملأ الفراغ.

في الأبواب القادمة، سنرى كيف أن الإلحاد -حتى في صورته العلموية- لا يستطيع الهروب من المقدس. إما أن يعود إليه بشكل خفي (الإيمان بالتقدم، الإيمان بالإنسان، الإيمان بالعلم نفسه)، أو أن يغرق في العدمية والفراغ. وهذا ما سنفصله في الباب الثاني (نقد العقل الملحد) والباب الثالث (من إنكار الله إلى تأليه الإنسان).

إحالات المصادر والمراجع للفصل الثالث

في نقد العلموية:

1. Sorell, Tom – *Scientism: Philosophy and the Infatuation with Science*. London: Routledge, 1991.
2. Stenmark, Mikael – *Scientism: Science, Ethics and Religion*. Aldershot: Ashgate, 2001.
3. Bunge, Mario – *Philosophy in Crisis: The Need for Reconstruction*. Amherst: Prometheus Books, 2001.
4. Nagel, Thomas – *Mind and Cosmos: Why the Materialist Neo-Darwinian Conception of Nature Is Almost Certainly False*. Oxford: Oxford University Press, 2012.

في حدود العلم:

5. Popper, Karl – *المنطق العلمي*. *(Logik der Forschung)*. ترجمة سمير كرم. القاهرة: دار المعارف.

6. Kuhn, Thomas – *بنية الثورات العلمية* *(The Structure of Scientific Revolutions)*. ترجمة شوقي جلال. القاهرة: المركز القومي للترجمة، 2006.

7. Chalmers, Alan – *ما هو العلم؟* *(What Is This Thing Called Science?)*. ترجمة حسن عثمان. القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب.

8. Gould, Stephen Jay – *Rocks of Ages: Science and Religion in the Fullness of Life*. New York: Ballantine Books, 1999.

نقد العلموية في الخطاب الإلحادي:

9. Midgley, Mary – *Evolution as a Religion: Strange Hopes and Stranger Fears*. London: Routledge, 2002 (first published 1985).

10. Gray, John – *قش: أفكار عن البشر وأشياء أخرى*. *(Straw Dogs)*. ترجمة محمد فتحي الخشاب. القاهرة: المركز القومي للترجمة.

11. Tallis, Raymond – *Aping Mankind: Neuromania, Darwinitis and the Misrepresentation of Humanity*. Durham: Acumen, 2011.

المراجع الإسلامية في العلاقة بين العقل والنقل والعلم:

12. الغزالي، أبو حامد – *تهافت الفلاسفة*. تحقيق سليمان دنيا. القاهرة: دار المعارف.

13. ابن رشد – *فصل المقال*. تحقيق محمد عمارة. القاهرة: دار المعارف.

14. ابن تيمية – *نقض المنطق*. تحقيق محمد حامد الفقي. القاهرة: مطبعة السنة المحمدية.
15. الجابري، محمد عابد – *تكوين العقل العربي*. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية.
16. العجمي، مروان – *العلموية: نقد الأسطورة العلمانية*. بيروت: الشبكة العربية للأبحاث والنشر، 2019.

في النقاش المعاصر بين العلم والدين:

17. McGrath, Alister – *Dawkins' God: Genes, Memes, and the Meaning of Life*. Oxford: Blackwell, 2005.
18. Ward, Keith – *Is Religion Dangerous?*. Grand Rapids: Eerdmans, 2007.
19. Plantinga, Alvin – *Where the Conflict Really Lies: Science, Religion, and Naturalism*. Oxford: Oxford University Press, 2011.

الباب الثاني: نقد العقل الملحد

تمهيد الباب

بعد أن فككنا في الباب الأول مفهوم الإلحاد وتعدد أنواعه وتاريخه، وتتبعنا جذوره الفلسفية عند نيتشه وماركس وفرويد، ونقدنا تحويله إلى خطاب علموي، ننتقل الآن إلى مهمة أكثر جرأة :**نقد العقل الملحد ذاته**.

ما أعنيه بـ"العقل الملحد" ليس العقل البشري بشكل عام، بل نمط معين من التفكير يتبناه كثير من الملحدين المعاصرين (خاصة في الخطاب العلموي الشعبي)، ويتسم بما يلي:

- **الأولوية المطلقة للعقل الأداتي**)العقل الذي يسأل "كيف" لا "لماذا.("
- **رفض أي معرفة لا تخضع للمنهج التجريبي.**
- **الاعتقاد بأن العلم قادر على الإجابة عن كل الأسئلة الوجودية.**
- **إنكار الحاجة إلى المقدس أو المتعالي**)مع أننا سنبين أن هذا الإنكار غالباً ما يكون إنكاراً ظاهرياً فقط.(

نقد هذا العقل لا يعني الدفاع عن اللاعقلانية، ولا يعني رفض العلم أو العقل. بل يعني وضع العقل في مكانه الصحيح، والاعتراف بحدوده، والكشف عن الافتراضات الخفية التي يقوم عليها.

سنسير في هذا الباب وفق ثلاث خطوات:

الفصل الأول: حدود العقل الأداتي –سنبين الفرق بين "التفسير" (وهو ما يفعله العلم) و"الفهم" (وهو ما تفعله العلوم الإنسانية والتأويل)، ثم ننقد الاختزال المادي الذي يحاول رد كل شيء إلى مادة وقوانين فيزيائية.

الفصل الثاني: مفارقات الإلحاد –سنعرض ثلاث مفارقات بنيوية يقع فيها العقل الملحد: البحث عن المعنى مع إنكار المطلق، والحرية بدون مرجعية، والأخلاق بلا أساس. هذه المفارقات ليست مجرد "مشاكل جانبية"، بل هي تناقضات داخلية قد تؤدي إلى العدمية.

الفصل الثالث: الإلحاد كإيمان مضمر –سنكشف أن الإلحاد، خلافاً لادعائه، ليس غياب الإيمان بل تحويله. سنحلل ثلاثة أشكال من "الإيمان الخفي" لدى الملحدين: الإيمان بالعلم، الإيمان بالإنسان، الإيمان بالتقدم.

أطروحة الباب ككل :**العقل الملحد، في محاولته تحرير الإنسان من الإيمان، يقع في إيمان جديد أعمى أحياناً، ويعجز عن تقديم بديل متماسك للمعنى والأخلاق والمقدس.**

الفصل 1: حدود العقل الأداتي

تمهيد إشكالي

من أبرز سمات الحداثة الغربية هيمنة "العقل الأداتي (Instrumental Reason) "على حساب "العقل التأويلي .(Hermeneutic Reason) "العقل الأداتي هو العقل الذي يسأل "كيف" ويهتم بالوسائل والتحكم والكفاءة. أما العقل التأويلي فيسأل "لماذا" ويهتم بالمعاني والغايات والتوجيه.

هذا التحول لم يكن عفوياً. لقد صاحبه انتصار هائل للعلوم الطبيعية والتكنولوجيا، مما جعل النجاح الهائل للعلم في مجاله يُسقط على مجالات أخرى لا تصلح له. بدأ الناس يعتقدون أن ما لا يمكن قياسه أو تجريبه ليس له قيمة حقيقية. اختُزلت المعرفة إلى المعرفة العلمية، واختُزل الوجود إلى المادة، واختُزل الإنسان إلى آلة بيولوجية.

لكن هذا الاختزال يصطدم بحدود صارمة. هناك أسئلة لا يستطيع العلم الإجابة عنها: لماذا يوجد الكون بدلاً من لا شيء؟ ما معنى الحياة؟ لماذا الألم والموت؟ كيف نبرر القيم الأخلاقية؟ هذه الأسئلة ليست "غير علمية" فقط، بل هي ما بعد علمية بالضرورة. والهروب منها هو هروب من الإنسانية ذاتها.

أطروحة هذا الفصل :**العقل الأداتي عاجز عن إدراك المعنى، وعندما يحاول استيعاب المعنى ضمن قوالب قابلة للقياس، يفقد جوهر الظاهرة التي يدرسها** .سنبين ذلك من خلال: (1) التفريق بين التفسير والفهم، و(2) نقد الاختزال المادي للوجود والإنسان.

أولاً: العقل بين التفسير والفهم

1- أصول التفريق: دلتاي وويلهلم

الفيلسوف الألماني فيلهلم دلتاي (Wilhelm Dilthey, 1833-1911) هو أول من وضع تفريقاً منهجياً بين **التفسير** (Erklären)و**الفهم** .(Verstehen)هذا التفريق أصبح أساسياً في فلسفة العلوم الإنسانية.

التفسير (Explanation) هو ما تفعله العلوم الطبيعية. التفسير يعني:

- إرجاع الظاهرة إلى قوانين عامة.(Nomothetic)
- استخدام السببية (Causality) لربط الأسباب بالنتائج.
- إنتاج معرفة قابلة للقياس والتنبؤ.
- مثال: تفسير سقوط التفاحة بقانون الجاذبية.

الفهم (Understanding) هو ما تفعله العلوم الإنسانية (التاريخ، الأدب، علم النفس التأويلي، الأنثروبولوجيا). الفهم يعني:

- الدخول في عوالم المعاني الذاتية.(Idiographic)
- استخدام التعاطف (Empathy) وإعادة التجربة.(Re-experiencing)
- إنتاج معرفة عن النوايا والدوافع والقيم.
- مثال: فهم دوافع بطل في رواية، أو فهم أسباب ثورة تاريخية.

دلتاي يرى أن كلا النوعين من المعرفة مشروع، لكنهما مختلفان جوهرياً. محاولة تفسير الظواهر الإنسانية بنفس طريقة تفسير الظواهر الطبيعية تؤدي إلى اختزال الإنسان إلى مجرد شيء(Object) ، وفقدان ما يميزه: قدرته على المعنى والنية والغائية.

2- امتدادات التفريق في فلسفة القرن العشرين

هايدغر (Martin Heidegger)في "الوجود والزمان" أخذ الفكرة إلى عمق أنطولوجي. الإنسان (الدازاين) ليس مجرد "موجود" بين الموجودات، بل هو كائن يفهم الوجود. الفهم ليس مجرد أداة معرفية، بل هو طريقة وجود الإنسان في العالم. قبل أي تفسير علمي، هناك فهم سابق (Pre-understanding) يشكل خلفية كل معرفة. العلم نفسه يقوم على هذا الفهم السابق، لكنه غالباً ما ينساه.

غادامير (Hans-Georg Gadamer)في "الحقيقة والمنهج" وسع الفكرة. الحقيقة، في نظره، لا تنحصر في المنهج العلمي. هناك حقائق تتكشف في الفن والتاريخ والفلسفة لا يمكن اختزالها إلى منهج. الفهم هو حدث اندماج الآفاق (Fusion of Horizons) بين القارئ والنص، أو بين الباحث وتاريخه. وهذا لا يمكن اختزاله إلى قواعد منهجية آلية.

هابرماس (Jürgen Habermas)أضاف بعداً نقدياً. العقل الأداتي (الذي يهتم بالتحكم والسيطرة) أصبح مسيطراً على حساب العقل التواصلي (الذي يهتم بالفهم والحوار). هذا الهيمنة تؤدي إلى "استعمار العالم الحي (Colonization of the Lifeworld) "من قبل أنظمة الخبراء (الاقتصاد، البيروقراطية، العلم). الإنسان يصبح مجرد متغير في نظام، ويفقد قدرته على المعنى والاختيار الحر.

3- تطبيق التفريق على قضية الإلحاد

كيف يرتبط هذا التفريق بقضيتنا؟

العقل الملحد غالباً ما يخلط بين التفسير والفهم .أي أنه يطبق نمط التفسير (العلمي الطبيعي) على ظواهر إنسانية تحتاج إلى فهم. هذا يظهر في ثلاث مجالات على الأقل:

أولاً: تفسير الدين كظاهرة طبيعية .يحاول الخطاب الإلحادي العلموي تفسير الدين من خلال نظرية التطور (الدين تكيف تطوري)، أو من خلال علم الأعصاب (التجربة الدينية مجرد نشاط عصبي في فص معين من الدماغ)، أو من خلال علم النفس التطوري. لكن هذه التفسيرات، حتى لو كانت صحيحة جزئياً، لا تفهم الدين من الداخل. لا تفهم لماذا يجد الملايين من البشر المعنى والسلام في الصلاة. لا تفهم لماذا يستشهد الناس في سبيل إيمانهم. التفسير يقتل الظاهرة التي يدرسها.

ثانياً: اختزال المعنى إلى وظيفة .يسأل الملحد العلموي: "ما فائدة الإيمان بالله؟" ويجيب: "ليس له فائدة تطورية، إذن هو خطأ". هذا خلط بين الفائدة والمعنى. الشيء يمكن أن يكون بلا فائدة تطورية لكنه مليء بالمعنى للإنسان. الحب ليس له فائدة تطورية واضحة (باستثناء التكاثر)، لكنه أهم شيء في حياة الكثيرين. اختزال المعنى إلى وظيفة هو خطأ منهجي.

ثالثاً: إنكار أي معرفة خارج التفسير .يقول الملحد العلموي: "إذا لم تستطع قياس التجربة الدينية، فهي غير موجودة" أو "إذا لم تستطع اختبار وجود الله تجريبياً، فهو غير موجود". هذا ليس موقفاً علمياً، بل هو موقف فلسفي يعتبر أن المنهج العلمي هو السبيل الوحيد للمعرفة. وهذا الموقف لا يمكن إثباته بالمنهج العلمي نفسه، إنه إيمان فلسفي.

4- لماذا الفهم ضروري حتى في العلوم الطبيعية؟

قد يظن البعض أن التفسير كافٍ في العلوم الطبيعية، وأن الفهم خاص بالعلوم الإنسانية. لكن هذا غير دقيق. حتى الفيزيائي، عندما يمارس العلم، لا يكتفي بـ"تفسير" الظواهر بقوانين. هو يفهم معنى نظرياته. يفهم جمال معادلات ماكسويل. يفهم دلالات ميكانيكا الكم على نظرتنا للواقع. هذا الفهم ليس مجرد إضافة ثانوية، بل هو جزء من النشاط العلمي نفسه.

كما قال الفيزيائي والفيلسوف بيتر مدور" :(Peter Medawar) العلم هو فن قابل للحل. الحلول التي يقدمها العلم مؤقتة وقابلة للتحسين، لكنها حقيقية في حدودها. لكن العلم لا يستطيع الإجابة عن الأسئلة النهائية: لماذا نحن هنا؟ ما معنى الحياة؟ هذه الأسئلة لا تقع ضمن اختصاصه."

إذا كان الفهم ضرورياً حتى في الفيزياء، فكم بالحري في دراسة الإنسان والمجتمع والدين. العقل الملحد الذي يرفض الفهم ويصر على التفسير فقط هو عقل مبتور، يفقد نصف قدراته المعرفية.

ثانياً: اختزال الوجود إلى مادة

1- المادية (Materialism) قديماً وحديثاً

المادية هي الموقف الفلسفي القائل إن المادة هي الجوهر الوحيد للوجود، وأن كل الظواهر (بما فيها الوعي والمشاعر والأفكار) هي في النهاية نتاج تفاعلات مادية. هذا الموقف له جذور قديمة (ديموقريطس، أبيقور، لوكريتيوس)، لكنه أخذ شكلاً أكثر تطوراً مع العلم الحديث.

المادية القديمة :كانت حدسية وتأملية. ديموقريطس قال إن كل شيء يتكون من ذرات تتحرك في الفراغ. لكنه لم يستطع تقديم دليل تجريبي.

المادية الحديثة :تستند إلى نجاح العلوم الطبيعية. مع تطور الكيمياء والفيزياء والبيولوجيا، بدا أن كل الظواهر يمكن تفسيرها بمصطلحات مادية. الخلية الحية تفسر كتفاعلات كيميائية، والتفاعلات الكيميائية تفسر كتفاعلات فيزيائية بين الجزيئات والذرات، والذرات تفسر كجسيمات دون ذرية. بدا أن كل شيء يمكن اختزاله إلى مادة.

المادية المعاصرة :تأخذ شكلاً أكثر دقة يُسمى **الفيزيائية** :(Physicalism)كل ما هو موجود هو إما فيزيائي أو ينحصر في الفيزيائي. وهذا يعني أن كل الخواص (اللون، الطعم، الرائحة، المشاعر، الأفكار) هي في النهاية خواص فيزيائية للدماغ أو للجسم.

2- مشكلة الوعي(The Hard Problem)

أكبر تحدٍ للمادية هو **الوعي** .(Consciousness)كيف تنتج المادة العمياء (الذرات والجزيئات) تجربة ذاتية؟ كيف ينتج التفاعل الكهروكيميائي في الخلايا العصبية إحساساً بالألم أو متعة الاستماع إلى موسيقى باخ؟

الفيلسوف ديفيد تشالمرز (David Chalmers) ميز بين:

- **المشكلة السهلة للوعي** :تفسير الآليات الوظيفية للوعي (كيف ننتبه، كيف نتذكر، كيف نتخذ قرارات). هذه المشكلة قد تحل بالعلم في النهاية.

- **المشكلة الصعبة للوعي** :لماذا وماذا نشعر؟ لماذا هناك "شيء يشبه" (Something it is like)أن تكون إنساناً واعياً؟ لماذا لا نكون "زومبي فلسفيين" (نظام فيزيائي كامل دون تجربة ذاتية)؟

المادية ليس لديها إجابة مقنعة عن المشكلة الصعبة. بعض الماديين ينكرون وجود المشكلة أصلاً (ويقولون إن الوعي وهم). لكن إنكار الوعي هو إنكار لأكثر شيء بديهي في تجربتنا. أنا أعلم أنني أعاني، أعلم أنني أرى اللون الأحمر، أعلم أنني أتألم. أي نظرية تنكر هذه الحقائق البديهية هي نظرية خاطئة، مهما كانت جميلة رياضياً.

هناك محاولات مادية لحل المشكلة:

- **نظرية الهوية** :(Identity Theory)الوعي مطابق للحالة العصبية. الألم = تنشيط الخلايا العصبية .C-fibers لكن هذا لا يفسر لماذا هناك شعور بالألم. مجرد المطابقة لا تفسير.
- **الوظيفية** :(Functionalism)الوعي ليس مادة بل وظيفة. أي نظام يؤدي نفس الوظائف المعرفية سيكون لديه وعي. هذا يتجنب مشكلة المادة لكنه لا يفسر "الشعور."
- **نظرية النظام العالمي** :(Global Workspace Theory)الوعي هو نتيجة تكامل المعلومات على مستوى الدماغ ككل. هذا يفسر بعض الآليات لكنه لا يفسر الجانب الذاتي.

الخلاصة: الوعي هو تحدٍ مفتوح للمادية. حتى الملحدين الفلاسفة (مثل توماس ناغل وديفيد تشالمرز) يعترفون بذلك. ناغل يكتب: "المادية هي نظرية لم تنجح بعد في تفسير الوعي. ربما نحتاج إلى ثورة مفهومية لا تقل عن ثورة النسبية أو ميكانيكا الكم."

3- مشكلة المعنى والقيم

المادية لا تواجه مشكلة في تفسير الوجود فقط، بل أيضاً في تفسير المعنى والقيم. إذا كان كل شيء مجرد ذرات تتحرك وفق قوانين فيزيائية، فأين المعنى؟ أين الخير والشر؟ أين الجمال والقبح؟

المادي المتسق قد يقول: لا يوجد معنى موضوعي. المعنى مجرد إسقاط بشري على عالم لا معنى له. هذا موقف يمكن الدفاع عنه، لكنه يؤدي إلى العدمية :(Nihilism) لا معنى للحياة، لا خير مطلق، لا شر مطلق، كل شيء مسموح.

لكن معظم الملحدين لا يريدون العدمية. يريدون الاحتفاظ بالأخلاق والمعنى والغاية. هذا هو "الفارق غير المشروع (Illicit Gap) "في الخطاب الملحد: من جهة، يتبنى المادية التي تنفي المعنى الموضوعي، ومن جهة أخرى، يتحدث عن "القيم الإنسانية" و"كرامة الإنسان" و"التقدم" وكأنها حقائق موضوعية.

هذا ليس مجرد تناقض نظري. هذا تناقض وجودي يعيشه الملحد المعاصر. إنه يريد أن يعيش كما لو كانت الحياة ذات معنى، بينما نظريته تقول إن الحياة بلا معنى. إما أن يغير النظرية، أو يعيش في تناقض، أو يصبح عدمياً (وهو ما سنناقشه في الباب الرابع).

4- الاختزال والإنسان: هل الإنسان مجرد آلة بيولوجية؟

الاختزال المادي للإنسان له نتائج عميقة على مفهومنا عن الذات والحرية والإرادة.

الإرادة الحرة :إذا كان كل شيء مادة تتحرك وفق قوانين فيزيائية، فأين الإرادة الحرة؟ القرارات إما أنها محتومة بقوانين الفيزياء (حتمية) أو أنها عشوائية (كما في ميكانيكا الكم). في كلتا الحالتين، لا مكان للإرادة الحرة بالمعنى التقليدي. بعض الفلاسفة الملحدين (مثل دانيال دينيت) يحاولون "إنقاذ" الإرادة الحرة بتعريفها بشكل يتوافق مع الحتمية) نظرية التوافقية .(Compatibilism لكن كثيرين يرون أن هذا مجرد تغيير للموضوع: الإرادة الحرة التي يهتم بها الناس (القدرة على فعل غير ما تفعله فعلاً) تختفي في التفسير المادي.

الذات :إذا كان الإنسان مجرد آلة بيولوجية، فأين الذات؟ الذات تبدو ككيان موحد ومستمر عبر الزمن. لكن العلم يقول إن الدماغ يتغير باستمرار، وإن الخلايا تتجدد، وإن "الأنا" هي مجرد وهم ينتجه الدماغ لتنسيق السلوك. هذا موقف يمكن الدفاع عنه (كما يفعل بوذا في الفلسفة البوذية)، لكنه يتناقض مع تجربتنا اليومية. نحن نشعر بأننا "أنا" واحد، وليس مجموعة من العمليات العصبية.

الكرامة :إذا كان الإنسان مجرد آلة بيولوجية، فلماذا نمنحه كرامة تختلف عن كرامة الحيوان أو الآلة؟ المادي المتسق لا يجد سبباً. هذا له تبعات أخلاقية خطيرة: لماذا لا نستخدم البشر كوسائل فقط؟ لماذا لا نقتل الضعفاء إذا كان ذلك يخدم الأغلبية؟ المادي قد يقدم أسباباً نفعية، لكنها ليست أسباباً مطلقة. في النهاية، هي مجرد تفضيلات شخصية أو اتفاقيات اجتماعية.

5- مقارنة مع التراث الإسلامي: نقد الاختزال

التراث الإسلامي (خاصة في تياره الفلسفي والصوفي) يقدم بديلاً عن الاختزال المادي.

الغزالي في "تهافت الفلاسفة" نقد الفلاسفة (خاصة ابن سينا) لاختزالهم النفس إلى مجرد قوى جسمانية. الغزالي دافع عن فكرة أن النفس جوهر غير مادي، لا يمكن تفسيره

بمصطلحات مادية بحتة. وهو استخدم حجة "الإنسان الطائر" الشهيرة: لو تخيلت نفسك خُلقت فجأة في الفراغ، بلا أعضاء ولا حواس، لكنك تدرك وجودك، هذا يثبت أن النفس مستقلة عن الجسد.

ابن عربي يذهب إلى أن الوجود ليس مجرد مادة جامدة، بل هو تجلي للحق. كل موجود يحمل في داخله بُعداً إلهياً. هذا لا يعني وحدة الوجود بالمعنى البانثيستي (الإله = الطبيعة)، بل يعني أن الوجود كله آيات لله. هذا التصور يمنع الاختزال المادي، ويفتح الباب أمام رؤية أعمق للإنسان والكون.

الفلاسفة الإسلاميون المعاصرون (مثل طه عبد الرحمن) ينتقدون "العقل الأداتي" الغربي ويدعون إلى "عقل مقاصد أخلاقي" يتجاوز الاختزال المادي. طه عبد الرحمن يرى أن الحداثة الغربية أخطأت عندما جعلت العقل مجرد أداة للسيطرة، وتخلت عن البعد الأخلاقي والروحي للعقل.

6- نقد الاختزال من داخل الفلسفة الغربية

ليس فقط المفكرين الإسلاميين من ينتقدون الاختزال. هناك تيار قوي في الفلسفة الغربية المعاصرة يفعل ذلك.

الظاهريات (Phenomenology)من هوسرل إلى هايدغر إلى ميرلوبونتي: تركز على تجربة العالم كما تعاش، وترفض اختزال هذه التجربة إلى تفسير مادي. ميرلوبونتي في "ظاهريات الإدراك" يبين أن الإدراك الحسي ليس مجرد معالجة بيانات حسية، بل هو علاقة نشطة مع العالم، تتضمن جسداً حياً واعياً.

فلسفة العقل غير الاختزالية :(Non-reductive Physicalism)تحاول التوفيق بين المادية واحترام خصوصية الوعي. مقولة "الظهور :(Emergence) "الوعي يظهر من المادة لكنه لا يختزل إليها. النتائج الجديدة (كالوعي) لها خواص لا يمكن اختزالها إلى المادة التي نشأت منها. هذا موقف أكثر تعقيداً من المادية الاختزالية.

المدرسة التومائية (Thomism)الجديدة: فيلسوف مثل ألاسدير ماكنتاير يتبنى رؤية أرستوطية-تومائية للإنسان ككائن طبيعي لكنه روحاني. الإنسان حيوان عاقل، لكن عقله ليس مجرد وظيفة بيولوجية، بل هو فتح على المعنى والحقيقة والوجود.

خلاصة الفصل الأول: العقل الأداتي عاجز عن المعنى

العقل الأداتي، رغم قوته في مجاله (السيطرة على الطبيعة والتكنولوجيا)، هو عقل مبتور. يعجز عن:

- فهم الظواهر الإنسانية من الداخل (يكتفي بتفسيرها من الخارج).
- تفسير الوعي والتجربة الذاتية (المشكلة الصعبة).
- تقديم المعنى والقيم الموضوعية (يؤدي إما إلى العدمية أو إلى تناقض).

الملحد الذي يتبنى هذا العقل بشكل مطلق يقع في مشكلة: يريد أن يقول إن الدين خطأ لأنه غير علمي، لكنه لا يستطيع تقديم بديل علمي للمعنى والأخلاق. يريد أن يعيش كما لو كانت الحياة ذات معنى، لكن نظريته تقول إن المعنى وهم.

في الفصل القادم، سنرى كيف تتحول هذه العجوز إلى مفارقات بنيوية في الإلحاد نفسه.

إحالات المصادر والمراجع للفصل الأول

في التفريق بين التفسير والفهم:

1. Dilthey, Wilhelm – *Introduction to the Human Sciences*. Translated by R. A. Makkreel and F. Rodi. Princeton: Princeton University Press, 1989.
2. Heidegger, Martin – *الوجود والزمان (Sein und Zeit)*. ترجمة فتحي المسكيني. الدار البيضاء: دار توبقال، 2012.
3. Gadamer, Hans-Georg – *الحقيقة والمنهج (Wahrheit und Methode)*. ترجمة هاشم صالح. بيروت: دار التنوير، 2018.
4. Habermas, Jürgen – *نظرية الفعل التواصلي (Theorie des kommunikativen Handelns)*. ترجمة فتحي المسكيني. الدار البيضاء: دار توبقال.

في نقد الاختزال المادي والوعي:

5. Chalmers, David – *The Conscious Mind: In Search of a Fundamental Theory*. Oxford: Oxford University Press, 1996.
6. Nagel, Thomas – *Mind and Cosmos: Why the Materialist Neo-Darwinian Conception of Nature Is Almost Certainly False*. Oxford: Oxford University Press, 2012.
7. Nagel, Thomas – *الرؤية من العدم (The View from Nowhere)*. ترجمة سعيد توفيق. بيروت: المنظمة العربية للترجمة.
8. Searle, John – *The Rediscovery of the Mind*. Cambridge: MIT Press, 1992.
9. McGinn, Colin – *The Mysterious Flame: Conscious Minds in a Material World*. New York: Basic Books, 1999.

في نقد العلموية والاختزال:

10. Midgley, Mary – *Science and Poetry*. London: Routledge, 2001.
11. Tallis, Raymond – *The Hand: A Philosophical Inquiry into Human Being*. Edinburgh: Edinburgh University Press, 2003.
12. Robinson, Howard – *Matter and Sense: A Critique of*

Contemporary Materialism. Cambridge: Cambridge University Press, 1982.

مراجع التراث الإسلامي:

13.الغزالي، أبو حامد – *تهافت الفلاسفة*. تحقيق سليمان دنيا. القاهرة: دار المعارف.

14.الغزالي، أبو حامد – *معدن النفس*. ضمن رسائل الغزالي. القاهرة: دار الكتب العلمية.

15.ابن عربي، محيي الدين – *فصوص الحكم*. تحقيق أبو العلا عفيفي. بيروت: دار الكتاب العربي.

16.طه عبد الرحمن – *روح الحداثة: المدخل إلى تأسيس الحداثة الإسلامية*. الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، 2006.

17.طه عبد الرحمن – *العمل الديني وتجديد العقل*. الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، 2017.

مراجع في الظاهريات وفلسفة العقل غير الاختزالية:

18. Merleau-Ponty, Maurice – *ظاهريات الإدراك* *(Phénoménologie de la perception)*. ترجمة تحسين زين الدين. بيروت: المنظمة العربية للترجمة.

19. Husserl, Edmund – *أفكار عامة تتعلق بظاهريات خالصة وفلسفة ظاهرية* *(Ideen I)*. ترجمة عصام عبد الفتاح. القاهرة: المركز القومي للترجمة.

20. Kim, Jaegwon – *Philosophy of Mind*. Boulder: Westview Press, 2011.

الفصل 2 : مفارقات الإلحاد

تمهيد إشكالي

المفارقة (Paradox) هي أن يبدو القول متناقضاً مع نفسه، لكنه قد يحمل حقيقة أعمق عند التأمل. الإلحاد، خاصة في صورته الحداثية، مليء بهذه المفارقات. ليست المفارقات مجرد "أخطاء" يمكن تصحيحها، بل هي بنيوية، أي أنها تنبع من طبيعة الموقف الإلحادي ذاته.

لنفكر معاً: كيف يمكن لشخص أن يقول إن الكون لا معنى له في ذاته (لأنه مجرد مادة عمياء)، ثم يعيش حياته كما لو كانت مليئة بالمعنى؟ كيف يمكن لشخص أن ينكر أي مرجعية مطلقة (لأن الله غير موجود)، ثم يتحدث عن "الحرية" و"كرامة الإنسان" كقيم مطلقة؟ كيف يمكن لشخص أن يؤسس الأخلاق على أسس علمية بحتة (كالتطور أو الرفاهية)، لكنه لا يستطيع الإجابة عن السؤال "لماذا يجب أن نكون أخلاقيين أصلاً؟"

هذه ليست أسئلة سطحية. إنها الأسئلة التي واجهها كبار فلاسفة الإلحاد (من نيتشه إلى سارتر إلى كامو). والغريب أن الملحدين الجدد (دوكينز، هيتشنز، هاريس) يتجنبونها أو يقدمون إجابات مبتسرة. ربما لأنهم لم يتعمقوا في الفلسفة بما يكفي لرؤية هذه المفارقات.

أطروحة هذا الفصل :**الإلحاد الحديث يقع في ثلاث مفارقات بنيوية: البحث عن المعنى مع إنكار المطلق، والحرية بدون مرجعية، والأخلاق بلا أساس** .هذه المفارقات لا تجعل الإلحاد مستحيلاً، لكنها تجعله غير متماسك فلسفياً، وتضعه أمام خيارين: إما العدمية (قبول التناقض والعيش به)، وإما التحول إلى شكل من الإيمان الخفي (وهو ما سنناقشه في الفصل الثالث).

أولاً: البحث عن المعنى مع إنكار المطلق

1- الإشكال: من أين يأتي المعنى؟

إذا لم يكن هناك إله، وإذا كان الكون مجرد مادة تتحرك وفق قوانين فيزيائية عمياء، فمن أين يأتي المعنى؟ المعنى ليس شيئاً مادياً يمكن قياسه. هو علاقة بين شيء ما ونظام من الدلالات. لكن إذا كان النظام نفسه (الكون) بلا دلالة، فأين نجد المعنى؟

الملحد المتسق قد يجيب: "المعنى ليس موجوداً في الكون، بل نخلقه نحن. نحن نمنح الحياة المعنى الذي نختاره". هذه إجابة شائعة، خاصة في الفلسفة الوجودية (سارتر، كامو). لكنها تواجه مشكلتين:

المشكلة الأولى: خلق المعنى من لا شيء .كيف يمكن لشيء (الإنسان) أن يخلق معنى من لا شيء؟ خلق المعنى يفترض وجود إطار معياري مسبق يحدد ما هو معنى وما هو غير معنى. لو لم يكن هناك أي معنى في الكون، فكل ما يفعله الإنسان سيكون تعسفياً. اختياري أن أقول "معنى حياتي هو خدمة الفقراء" هو بنفس درجة اعتباطية أن أقول "معنى حياتي هو جمع الطوابع". لا يوجد معيار للتفضيل بينهما. هذا يعني أن "المعنى" الذي يخلقه الإنسان هو مجرد تفضيل شخصي، وليس معنى حقيقياً.

المشكلة الثانية: ثبات المعنى .إذا كان المعنى نخلقه نحن، فلماذا لا نغيره كل يوم؟ إذا استيقظت غداً وقررت أن معنى حياتي هو قتل الناس، فهل هذا مقبول؟ معظم الملحدين سيقولون لا. لكن على أي أساس؟ إذا كان المعنى مجرد إبداع شخصي، فكل اختيار مقبول. هذا يقود إلى الفوضى الأخلاقية.

2- محاولات إلحادية لحل الإشكال

الحل الوجودي (سارتر) :الإنسان يخلق معناه بنفسه، لكن عليه أن يتحمل المسؤولية الكاملة عن هذا الاختيار. لا يوجد معيار خارجي، فقط "الإرادة الحرة" و"المسؤولية". لكن سارتر يعترف بأن هذا الموقف مؤلم (الغثيان، القلق)، وأن معظم الناس يهربون منه إلى "الإيمان السيئ (Bad Faith) "الذي يعتقدون فيه أن القيم موجودة خارجهم. إلحاد سارتر صادق لكنه مؤلم. ليس حلاً مريحاً.

الحل الإنساني (التقليدي الإنساني) :المعنى يأتي من الإنسانية ذاتها. الإنسانية هي المرجع. قيمنا الإنسانية (الحرية، المساواة، الكرامة) هي المطلقة الجديدة. لكن هذا الحل يواجه سؤالاً: لماذا الإنسانية مقدسة؟ لماذا لا أقدم حيواناً آخر أو شجرة أو أي شيء آخر؟ هذا الموقف يظل بحاجة إلى تبرير لا يمكن تقديمه ضمن الإطار الإلحادي.

الحل العلموي (دوكينز) :لا توجد مشكلة. المعنى ليس سؤالاً حقيقياً. السؤال الوحيد الحقيقي هو السؤال العلمي عن "كيف". أسئلة "لماذا" هي مجرد بقايا تطورية من أدمغتنا البدائية. هذا موقف يمكن الدفاع عنه، لكنه يعني التخلي عن المعنى تماماً. وهذا هو العدمية.

3- العدمية كنهاية منطقية

العدمية (Nihilism) هي الاعتراف بأن الحياة بلا معنى موضوعي، وأن كل القيم لا أساس لها. هذا الموقف صاغه نيتشه بوضوح: "موت الإله" يعني انهيار كل القيم التي بنيت عليه. نيتشه حاول الهروب من العدمية عبر "إعادة تقييم كل القيم" و"الإنسان الأسمى". لكن السؤال: هل نجح؟

كثير من الفلاسفة يرون أن نيتشه لم ينجح. الإرادة إلى القوة ليست أساساً أخلاقياً. لماذا يجب أن نريد القوة؟ لماذا لا نريد الضعف والاستسلام؟ نيتشه يقدم تفضيلاً شخصياً، ليس حجة فلسفية. العدمية تبقى هي النهاية المنطقية للإلحاد المتسق.

الفيلسوف الملحد جون غراي (John Gray) في كتابه "قش" يعترف بذلك بوضوح: "الإلحاد ليس بداية الإنسانية الجديدة، بل هو نهاية الوهم. الوهم بأن هناك معنى. لكن العيش بدون وهم لا يعني العيش بسعادة. قد يعني العيش في حزن عميق."

4- مقارنة مع التراث الإسلامي: المعنى كمقابل للحقيقة

المنظور الإسلامي (كما يمثله الفلاسفة والمتكلمون) يرى أن المعنى ليس من صنع الإنسان، بل هو مكتشف. الإنسان يكتشف المعنى، لا يخلقه. المعنى موجود في نظام الوجود نفسه، لأنه خلق من قبل خالق حكيم ذي غاية. هذا لا يعني أن كل شيء في الحياة له معنى واضح، لكن يعني أن المعنى ممكن، وأن البحث عنه مشروع.

ابن عربي يقدم تصوراً عميقاً: كل موجود هو آية (علامة) تدل على خالقها. الوجود كله يتكلم. حتى الحجر والصمت لهما معنى لمن يعرف كيف يقرأ. الإنسان، بوصفه "خليفة" و"عبداً"، لديه مهمة: أن يقرأ آيات الله في الكون وفي نفسه، وأن يعبد الله بهذه القراءة. هذا التصور يعطي المعنى جذوراً أنطولوجية (وجودية) وليس مجرد إسقاط بشري.

الغزالي في "المنقذ من الضلال" يحكي عن رحلته من الشك إلى اليقين. المعنى ليس مجرد فكرة عابرة، بل هو شيء يمكن الوصول إليه بالكشف والذوق. العقل وحده لا يكفي، لكنه ليس عدواً. المطلوب هو توازن بين العقل والقلب، بين التفسير والفهم.

خلاصة المقارنة :التراث الإسلامي يقدم بديلاً عن مفارقة المعنى: المعنى ليس من صنع الإنسان، ولا هو غائب عن الكون. المعنى مكتشف، لا مخلوق. وهذا يريح الإنسان من ثقل خلق المعنى من لا شيء، ويمنحه أفقاً للبحث.

ثانياً: الحرية بدون مرجعية

1- إشكال الحرية: من يحدد الخير؟

الملحد الحديث يقدس الحرية. التحرر من سلطة الكنيسة، من الوصاية الدينية، من القيود الأخلاقية التقليدية. الحرية هي أعلى قيمة. لكن هذه الحرية تواجه سؤالاً: حرية في فعل ماذا؟ إذا كان كل شيء مسموحاً (لأنه لا يوجد قانون إلهي)، فأي اختيار أفضل من أي اختيار آخر؟

فلاسفة الأنوار كانوا يعتقدون أن الحرية ستحل المشكلة تلقائياً. الإنسان العاقل الحر سيختار الخير تلقائياً. لكن القرن العشرين أثبت خطأ هذه النظرة. الإنسان الحر قد يختار النازية، أو الشيوعية، أو الإبادة الجماعية. فبأي معيار نحكم أن هذه الاختيارات سيئة، إن كنا قد تخلينا عن أي معيار مطلق؟

هذا هو إشكال "**الحرية بدون مرجعية** ."الحرية تصبح عبثية إذا لم تكن موجهة نحو خير. وكما قال الفيلسوف تشارلز تايلور: "لا يمكنك أن تكون حراً بمفردك. أنت بحاجة إلى خريطة للخير لتوجه حريتك". بدون هذه الخريطة، الحرية إما أن تنهار إلى فوضى، أو أن تتحول إلى عبودية جديدة (للأيديولوجيا، للدولة، للرأسمالية).

2- محاولات إلحادية لحل الإشكال

الحل الكانطي (الأخلاق الذاتية) :إيمانويل كانط حاول تأسيس الأخلاق على العقل العملي الخالص، دون حاجة إلى الله. مبدأه الشهير: "تصرف فقط وفق تلك القاعدة التي يمكنك في نفس الوقت أن تريدها أن تصبح قانوناً كونياً". هذا هو مبدأ "الواجب من أجل الواجب". لكن هذا الحل يواجه مشكلتين:

- **التجريد** :مبدأ كانط شكلي، لا يقدم محتوى أخلاقياً. يمكن لأي قاعدة (حتى القاسية) أن تصاغ بصيغة كونية. مثلاً: "اقتل كل من يخالفك" يمكن أن تكون قانوناً كونياً (لو أرادها الجميع)، لكنها ليست أخلاقية.
- **الدافع** :لماذا يجب أن أتبع العقل العملي؟ كانط يقول: لأنني عاقل. لكن لماذا يجب على العاقل أن يتبع العقل؟ هذا تبرير دائري. في النهاية، كانط اضطر إلى افتراض وجود الله والخلود لتبرير إمكانية الأخلاق (في "نقد العقل العملي"). لكن هذا الافتراض يتناقض مع إلحاده الظاهري.

الحل النفعي (بنتام، ميل، سنجر) :الخير هو ما يعظم المنفعة (السعادة، المتعة، تلبية الرغبات) لأكبر عدد من الناس. هذا الحل عملي وواضح. لكنه يواجه مشكلات:

- **تضارب المنافع** :ماذا لو كانت سعادة الأغلبية تتطلب معاناة الأقلية؟ النفعي المتسق قد يضحي بالأقلية.
- **الاختزال** :هل السعادة هي كل شيء؟ ألا توجد قيم أخرى (العدالة، الصدق، الجمال) لا يمكن اختزالها إلى منفعة؟
- **التبرير** :لماذا يجب أن أكون نفعياً؟ لماذا أهتم بسعادة الآخرين؟ النفعية تفترض أن الإنسان طبيعياً أناني، لكنها تطلب منه أن يكون إيثارياً. هذا تناقض.

الحل التطوري (مايكل ريز، فرانس دي وال) :الأخلاق تطورت لأنها ساعدت أسلافنا على البقاء. نحن نحب التعاون والعطف لأن هذه الصفات كانت مفيدة تطورياً. هذا يفسر كيف نشأت الأخلاق، لكنه لا يبررها. لا يخبرنا لماذا يجب أن نكون أخلاقيين الآن، خاصة عندما تتعارض الأخلاق مع مصلحتنا الشخصية. كما قال الفيلسوف ديفيد هيوم: "لا يمكنك استخلاص ينبغي من هو."

3- الحرية والإلحاد: من سارتر إلى فوكو

سارتر قدم أطروحة جريئة: الإنسان "محكوم عليه بالحرية". أي أنه ليس حراً في أن يكون غير حر. الحرية ليست اختياراً، بل هي قدر. هذه الحرية المطلقة مرعبة، لأنها تعني أن كل اختياراتي غير مبررة. لا عذر لي، لا أستطيع أن أقول "الشيطان جعلني أفعلها" أو "طبيعتي دفعتني". كل شيء أنا. هذا هو "الوجود يسبق الماهية". لكن هذا الموقف، كما أشرنا، يؤدي إلى العبثية (الغثيان عند سارتر). وربما هذا هو السبب الذي جعل سارتر في نهاية حياته يقترب من الأخلاق (في "نقد العقل الجدلي")، دون أن يجد حلاً مرضيًا.

كامو في "أسطورة سيزيف" و"الإنسان المتمرد" قدم محاولة أخرى. بدلاً من القفز إلى الإيمان (القفزة الوجودية لكيركغور) أو الانتحار (الاعتراف بالعبثية)، يقترح كامو "التمرد". التمرد على العبث، والعيش بشجاعة دون أمل. سيزيف يدفع الصخرة مع علمه بأنها ستهوي، وهذا هو بطولته. لكن هذا الموقف، كما اعترف كامو نفسه، لا يقدم أخلاقاً إيجابية. يمكن للنازي أن يكون "متمرداً" أيضاً. التمرد وحده لا يحدد محتوى الأخلاق.

فوكو ذهب إلى نهاية المنطق: لا توجد حقيقة، لا توجد أخلاق، لا يوجد إنسان. كل شيء هو علاقات قوة. "المعرفة" و"الحقيقة" هما مجرد أدوات للسيطرة. هذا موقف مريب، لأنه ينطبق على فوكو نفسه: لماذا يجب أن نصدق فوكو؟ ربما كلامه مجرد لعبة قوة أيضاً. فوكو لم يقدم بديلاً أخلاقياً، بل حلل الماضي فقط.

4- مقارنة مع التراث الإسلامي: الحرية في العبودية

قد يبدو غريباً أن نناقش "الحرية" في التراث الإسلامي، لأن الصورة النمطية عن الإسلام هي "العبودية لله" وليس "الحرية". لكن التأمل يكشف عن عمق أكبر.

في التصور الإسلامي، الحرية الحقيقية ليست هي "فعل ما تشاء" (هذا هو الهوى، وليس الحرية). الحرية الحقيقية هي **التحرر من الهوى ومن عبادة غير الله** .عندما يعبد الإنسان المال أو الجاه أو الرغبات، فهو عبد لهذه الأشياء. عندما يعبد الله وحده، يتحرر من كل العبوديات الأخرى. كما قال الله) *﴿وَمَن يَتَّبِعْ غَيْرَ الْإِسْلَامِ دِينًا فَلَن يُقْبَلَ مِنْهُ* ([آل عمران:

85]، و﴿أَفَمَن يَمْشِي مُكِبًّا عَلَىٰ وَجْهِهِ أَهْدَىٰ أَمَّن يَمْشِي سَوِيًّا عَلَىٰ صِرَاطٍ مُّسْتَقِيمٍ﴾ (الملك: 22].

الغزالي يفرق بين الحرية الظاهرية (القدرة على الفعل بدون مانع) والحرية الباطنية (التحرر من الرغبات النفسانية). الإنسان الذي يتحكم في شهوته هو حر، أما الإنسان الذي تسوقه شهوته فهو عبد. هذا قريب من الفرق بين "الإرادة الحرة" و"الإرادة المتعلقة" في الفلسفة.

ابن عربي يقدم تصوراً أعمق: العبد الحقيقي هو من يعلم أنه لا فاعل إلا الله. هذا يبدو وكأنه نفي للإرادة الحرة، لكنه في الحقيقة تحرير منها. عندما تعلم أن كل شيء من الله، تتحرر من القلق والندم والخوف. أنت تفعل ما تفعله، لكنك تعلم أن النتائج بيد الله. هذا هو "التفويض" و"التسليم". إنها حرية لا في الاختيار، بل في الموقف من النتائج.

طه عبد الرحمن يقدم مصطلح "العقل المقاصد الأخلاقي" كبديل عن العقل الأداتي الغربي. الحرية، في هذا التصور، ليست غياب القيود، بل هي القدرة على الالتزام بالقيم الأخلاقية عن وعي واختيار. الحرية الحقيقية هي أن تختار ما هو خير، وليس أن تفعل ما تريد.

5- خلاصة: الحرية بلا مرجعية تتحول إلى فوضى أو استبداد

الحرية بدون مرجعية إما أن تؤدي إلى فوضى (كل شخص يفعل ما يريد، ولا معيار للتفضيل بين الخيارات)، وإما أن تؤدي إلى استبداد (يأتي شخص قوي ويفرض قيمه على الآخرين باسم "الحرية" أو "العقل" أو "التقدم").

الإلحاد الحديث، عندما يقدس الحرية لكنه ينكر أي مرجعية موضوعية، يقع في هذا المأزق. بعض الملحدين يهربون منه بالتمسك بقيم إنسانية "مطلقة" (وهو تناقض)، والبعض الآخر يهربون إلى العدمية (وهو استسلام).

ثالثاً: الأخلاق بلا أساس

1- السؤال الأخلاقي الأساسي

السؤال الأخلاقي ليس "كيف نعرف ما هو خير؟" (هذا سؤال معرفي)، بل "لماذا يجب أن نكون خيرين؟" (هذا سؤال وجودي وأخلاقي). لماذا أختار فعل الخير عندما يتعارض مع مصلحتي؟ لماذا أضحي بنفسي من أجل الآخرين؟

في التصور الديني، الإجابة واضحة: لأن الله أمر بذلك، ولأن هناك ثواباً وعقاباً. لكن هذه الإجابة لا تعني أن المؤمن أخلاقي بدافع الخوف فقط. المؤمن الناضج يفعل الخير لأنه يحب الله، ولأن الخير جزء من طبيعة الإنسان كخليفة الله في الأرض.

في التصور الإلحادي، الإجابة أقل وضوحاً. يمكن للملحد أن يكون شخصاً أخلاقياً جداً (وهذا شائع)، لكن السؤال هو: هل يمكنه تبرير أخلاقه تبريراً فلسفياً متماسكاً؟ هل يمكنه أن يقدم أساساً موضوعياً للأخلاق؟

2- محاولات تأسيس الأخلاق بلا إله

الأخلاق الغريزية (التطورية) :نحن أخلاقيون لأن أسلافنا الأخلاقيين نجوا وتكاثروا أكثر من غير الأخلاقيين. هذا يفسر لماذا لدينا مشاعر أخلاقية (التعاطف، الشعور بالذنب، الغضب من الظلم). لكن هذا لا يبرر الأخلاق. لا يجيب عن سؤال "لماذا يجب أن أتبع غرائزي الأخلاقية عندما تتعارض مع مصلحتي؟" أيضاً، لو اكتشفنا أن غريزة العنصرية أو القتل كانت مفيدة تطورياً في الماضي، هل نتبعها؟ هذا يوضح أن التطور يفسر، لكنه لا يبرر.

الأخلاق التعاقدية (هوبز، روسو، رولز) :الأخلاق هي اتفاق بين أفراد عقلانيين يريدون العيش معاً. أتفق معك على ألا أقتلك، على ألا تسرقني. هذا يبرر بعض القواعد (كالعدالة التبادلية). لكنه لا يبرر أخلاقنا تجاه من لا يستطيعون التعاقد (الأطفال، المرضى عقلياً، الحيوانات، الأجيال القادمة). كما أنه لا يبرر لماذا يجب أن ألتزم بالتعاقد عندما لا يراقبني أحد.

الأخلاق الحدسية (مور، روس) :هناك بديهيات أخلاقية (مثل "لا تكذب"، "لا تقتل") نعرفها بالحدس، ولا تحتاج إلى تبرير. هذا موقف يمكن الدفاع عنه، لكنه يبدو تعسفياً. لماذا نثق بحدسنا الأخلاقي؟ الحدس اختلف عبر التاريخ: كان الناس يحدسون أن العبودية جائزة، ثم تغير الحدس. ما الذي يضمن أن حدسنا الحالي صحيح؟

الأخلاق العلموية (هاريس) :الخير هو ما يعزز رفاهية الكائنات الواعية. هذا تعريف مقبول. لكن هاريس لا يقدم سبباً لاختيار "الرفاهية" كهدف أسمى. لماذا الرفاهية خير؟ لأنها تجعلنا نشعر بتحسن؟ هذا تبرير دائري. أيضاً، ماذا لو تعارضت رفاهية شخص مع رفاهية آخر؟ النفعية التي يتبناها هاريس لا تقدم حلاً مقنعاً للصراعات.

3- التناقض الإلحادي في الممارسة

من المفارقات العجيبة أن كثيراً من الملحدين ينتقدون الدين بأنه كان سبباً في الحروب والاضطهاد، ثم يتبنون أخلاقاً إنسانية "عالمية" لا يختلف مضمونها كثيراً عن الأخلاق

الدينية. ينتقدون "لا تقتل" الدينية، لكنهم يقولون "لا تقتل" أيضاً. ينتقدون "أحب قريبك" الدينية، لكنهم يدعون إلى التعاطف الإنساني.

هذا ليس عيباً فيهم. بالعكس، إنه يعكس أن الأخلاق الإنسانية العميقة قد تكون مستقلة عن الدين، أو مشتركة بين المؤمنين والملحدين. لكن المشكلة الفلسفية تبقى: الملحد لا يملك أساساً موضوعياً لهذه الأخلاق.

هذا لا يعني أن الملحد سيكون غير أخلاقي. بالعكس، كثير من الملحدين هم نماذج أخلاقية رائعة. لكنه يعني أن أخلاقهم تبقى "معلقة في الهواء" فلسفياً. هي نتيجة تربية وثقافة واختيارات شخصية، وليست مطلوبة من قبل أي سلطة موضوعية.

4- مقارنة مع التراث الإسلامي: الأخلاق كعبادة

في التصور الإسلامي، الأخلاق ليست مجرد قوانين اجتماعية، بل هي جزء من العبادة. فعل الخير هو طاعة لله، وهو أيضاً تحقيق لطبيعة الإنسان كخليفة الله في الأرض. الأخلاق الإسلامية تقوم على ثلاثة أسس:

- **الإيمان بالله** :مصدر القيم الأخلاقية هو الله، وهو العليم الحكيم العادل. هذا يعطي الأخلاق أساساً موضوعياً.
- **اليوم الآخر** :الثواب والعقاب يضمنان أن العدالة ستتحقق، حتى لو لم تتحقق في الدنيا. هذا يعطي الإنسان دافعاً لفعل الخير حتى عندما يتعارض مع مصلحته الدنيوية.
- **الفطرة** :الإنسان خلق على فطرة تميز الخير من الشر بشكل أساسي. الدين يأتي لتنقية هذه الفطرة وتوجيهها، ليس لخلقها من العدم.

هذا التصور لا يعني أن المؤمن يفعل الخير فقط خوفاً من النار أو طمعاً في الجنة. هذا مستوى منخفض من الإيمان (عبادة الأجراء). المستوى الأعلى هو أن يفعل الخير لأنه يحب الله، ولأن الخير جميل في ذاته. كما قال الصوفية: "ما عبدتك خوفاً من نارك ولا طمعاً في جنتك، بل وجدتك أهلاً للعبادة فعبدتك."

الغزالي في "ميزان العمل" يقدم نظرية أخلاقية متكاملة: الأخلاق هي تعديل بين القوى النفسانية (الشهوة، الغضب، العقل) لتحقيق الوسط الذهبي (العدالة). هذا قريب من الأخلاق الأرسطوطية، لكنه يضيف البعد الإيماني.

ابن مسكويه في "تهذيب الأخلاق" يقدم نظرية أخلاقية مستندة إلى الفلسفة اليونانية لكن منقحة بالروح الإسلامية. الأخلاق قابلة للتعلم والتطوير، وهي ضرورية للسعادة الإنسانية.

ابن عربي يذهب إلى أن الأخلاق الحقيقية هي "الخلق الإلهي". الإنسان الكامل هو من يتخلق بأخلاق الله (الرحمة، العدل، الحلم، الستر). هذه أخلاق تتجاوز الخوف والطمع، وتصل إلى مرتبة "العبودية الحبية."

خلاصة الفصل الثاني: الإلحاد في مأزق المفارقات

الإلحاد يقع في ثلاث مفارقات:

1. **البحث عن المعنى مع إنكار المطلق** :كيف تبحث عن المعنى في عالم لا معنى له؟
2. **الحرية بدون مرجعية** :كيف تكون حراً دون خريطة للخير توجه حريتك؟
3. **الأخلاق بلا أساس** :كيف تبرر التزامك بالأخلاق دون سند موضوعي؟

هذه المفارقات لا تجعل الإلحاد "مستحيلاً"، لكنها تجعله غير متماسك فلسفياً. معظم الملحدين يتعاملون معها بإحدى طريقتين:

- **التجاهل** :التركيز على نقد الدين بدلاً من بناء نظام أخلاقي ومعرفي بديل متماسك. هذا ما يفعله الملحدون الجدد غالباً.
- **القفز إلى الإيمان المضمر** :التمسك بقيم (الإنسان، العقل، التقدم، العلم) بشكل مطلق، وكأنها بديل عن الإله. وهذا هو موضوع الفصل الثالث.

في الفصل التالي، سنكشف هذه الإيمانات المضمرة في قلب الإلحاد نفسه، وسنبين أن الإلحاد ليس غياب الإيمان، بل هو تحويل للإيمان إلى موضوعات جديدة.

إحالات المصادر والمراجع للفصل الثاني

في المعنى والعبثية:

1. سارتر، جان بول – *الوجود والعدم*. *(L'Être et le Néant)* ترجمة عبد الرحمن بدوي. بيروت: دار الطليعة.
2. سارتر، جان بول – *الوجودية مذهب إنساني* *(L'existentialisme est un humanisme)*. ترجمة نقولا حداد. بيروت: عويدات.
3. كامو، ألبير – *أسطورة سيزيف*. *(Le Mythe de Sisyphe)* ترجمة إسحق عبيد. بيروت: دار العلم للملايين.
4. كامو، ألبير – *الإنسان المتمرد*. *(L'Homme révolté)* ترجمة إسحق عبيد. بيروت: دار العلم للملايين.
5. Nagel, Thomas – *الموت والعبثية* *(Death and Absurdity)* ضمن *أسئلة قاتلة*. ترجمة سعيد توفيق.

في الأخلاق الإلحادية:

6. كانط، إيمانويل – *نقد العقل العملي*. *(Kritik der praktischen Vernunft)* ترجمة محمد عبد الوهاب الجبوري. بغداد: دار الشؤون الثقافية.
7. ميل، جون ستيوارت – *النفعية*. *(Utilitarianism)* ترجمة عبد العظيم فنجري. القاهرة: المركز القومي للترجمة.
8. سنجر، بيتر – *أخلاق عملية*. *(Practical Ethics)* ترجمة عصام عبد الفتاح. الكويت: عالم المعرفة.
9. Harris, Sam – *المناظر الأخلاقية*. *(The Moral Landscape)* ترجمة أسامة إسبر. بيروت: دار مدارك، 2018.
10. Foot, Philippa – *Natural Goodness*. Oxford: Oxford University Press, 2001.
11. MacIntyre, Alasdair – *بعد الفضيلة*. *(After Virtue)* ترجمة ناجي بوزندي. بيروت: الشبكة العربية، 2012.

في الحرية والإرادة الحرة:

12. فوكو، ميشيل – *الكلمات والأشياء*. *(Les Mots et les Choses)* ترجمة نبيل منصور. بيروت: المركز الثقافي العربي.
13. Taylor, Charles – *مصادر الذات*. *(Sources of the Self)* ترجمة حيدر حاج.

بيروت: المنظمة العربية للترجمة.
14. Dennett, Daniel – *Freedom Evolves*. New York: Viking, 2003.

في العدمية:

15. Nietzsche, Friedrich – *إرادة القوة* *(Der Wille zur Macht)*. ترجمة علي مصباح. تونس: سيناترا.
16. Gray, John – *قش: أفكار عن البشر وأشياء أخرى* *(Straw Dogs)*. ترجمة محمد فتحي الخشاب. القاهرة: المركز القومي للترجمة.
17. Cioran, Emil – *الكتاب المغري للانحلال* *(Précis de décomposition)*. ترجمة نبيل الحاج. بيروت: دار المدى.

مراجع التراث الإسلامي:

18. الغزالي، أبو حامد – *ميزان العمل*. تحقيق سليمان دنيا. القاهرة: دار المعارف.
19. الغزالي، أبو حامد – *كيمياء السعادة*. تحقيق عبد الرحمن بدوي. الكويت: وكالة المطبوعات.
20. ابن مسكويه – *تهذيب الأخلاق*. تحقيق إمام عبد الفتاح إمام. القاهرة: دار الكتب المصرية.
21. ابن عربي، محيي الدين – *الفتوحات المكية*. تحقيق عثمان يحيى. القاهرة: الهيئة المصرية للكتاب.
22. طه عبد الرحمن – *سؤال الأخلاق: مساهمة في النقد الأخلاقي للحداثة الغربية*. الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، 2000.
23. طه عبد الرحمن – *الحق الإسلامي في الاختلاف*. الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، 2005.

الفصل 3 : الإلحاد إيمان مضمر

تمهيد إشكالي

يقدم الإلحاد نفسه غالباً على أنه "غياب الإيمان". الملحد، في هذا التصور، هو الشخص الذي تخلص من الأوهام الدينية وأمسك بالحقائق العقلية. لكن هذا التصور ساذج من وجهة نظر أنثروبولوجية وفلسفية. الإنسان، كما رأينا، هو كائن عابد بطبيعته. لا يمكنه العيش بلا مقدس. فإن لم يعبد الله، عبد شيئاً آخر.

هذا الفصل سيحلل ثلاثة أشكال من "الإيمان المضمر" في قلب الإلحاد الحديث:

1. **الإيمان بالعلم** :ليس العلم كمنهج، بل العلم كإيديولوجيا(Scientism) ، كمصدر نهائي للحقيقة والمعنى.
2. **الإيمان بالإنسان** :ليس الإنسان العادي، بل "الإنسان" ككائن مقدس، صاحب كرامة مطلقة، مصدر القيم والحقوق.
3. **الإيمان بالتقدم** :الإيمان بأن التاريخ يسير نحو الأفضل، وأن المستقبل سيكون أفضل من الماضي، وأن البشرية تسير نحو الخلاص (العلماني).

هذه الإيمانات ليست مجرد "قناعات عادية". لها بنية تشبه الإيمان الديني: تتضمن عقائد (لا يمكن إثباتها تجريبياً)، وقديسين (علماء عظماء، قادة إنسانيين، ثوار)، وطقوس (المؤتمرات العلمية، احتفالات حقوق الإنسان، الاحتفالات الوطنية)، ووعداً بالخلاص (المجتمع العادل، نهاية الأمراض، السعادة الأرضية).

أطروحة هذا الفصل :**الإلحاد ليس غياب الإيمان، بل هو تحويل الإيمان من موضوع إلى آخر .**هذا التحويل غالباً ما يكون غير واعي. الملحد يظن أنه تخلص من كل إيمان، بينما هو في الواقع يمارس إيماناً جديداً، لا يختلف في بنيته عن الإيمان القديم، لكنه يختلف في الموضوع.

هذا لا يعني أن الإلحاد "خاطئ" أو "غير صادق". بل يعني أن الإلحاد ظاهرة إنسانية طبيعية، تعبر عن حاجة الإنسان إلى المقدس، وليست قطيعة مع هذه الحاجة.

أولاً: الإيمان بالعلم

1- العلم موضوع للإيمان

العلم، كما أشرنا في الفصل الثالث من الباب الأول، هو منهج وليس إيديولوجيا. لكن كثيراً من الملحدين (خاصة في الخطاب الشعبي) يحولون العلم إلى إيديولوجيا. هذا التحويل له ملامح تشبه الإيمان الديني:

العقيدة الأساسية" :العلم هو السبيل الوحيد للمعرفة الحقيقية. ما لا يستطيع العلم تفسيره إما غير موجود، أو غير مهم، أو سيُفسَّر لاحقاً."

القديسون :أبطال العلم (نيوتن، داروين، أينشتاين، دوكينز) يُبجَّلون، ويُشار إلى أقوالهم كمراجع نهائية.

الكتب المقدسة :المقالات العلمية والكتب الشعبية للعلماء (مثل "أصل الأنواع" لداروين، "تاريخ موجز للزمن" لهوكينج) تحظى باحترام يضاهي احترام الكتب الدينية.

الخطيئة والهرطقة :الشك في العلم أو الإشارة إلى حدوده يُعتبر "هرطقة" أو "تخلفاً" أو "ظلامية."

الخلاص :وعد العلم بمستقبل أفضل: القضاء على الأمراض، السفر إلى الفضاء، حياة أطول وأسعد.

2- تناقضات الإيمان بالعلم

المفارقة أن الإيمان بالعلم يعتمد على العلم نفسه، لكنه يتجاوز ما يمكن للعلم إثباته. العلم لا يستطيع إثبات أن العلم هو السبيل الوحيد للمعرفة. هذه مقولة فلسفية، ليست علمية. إنها إيمان، ليس معرفة.

أيضاً، العلم نفسه علم بحدوده. أعظم العلماء هم أول من يعترفون بجهلهم. يقول الفيزيائي ريتشارد فاينمان: "العلم هو الإيمان بجهل الخبراء". أما العلموي فيعتقد أن العلم يملك إجابات لكل شيء، أو سيملكها في المستقبل. هذا ليس تواضعاً علمياً، بل هو غطرسة إيمانية.

ثالثاً، الإيمان بالعلم يتجاهل أن العلم نفسه نشأ في سياق ديني وثقافي معين. كان للكنيسة دور كبير في تأسيس الجامعات الأوروبية الأولى. غاليليو وكبلر ونيوتن كانوا مؤمنين. العلم والدين ليسا في حرب بالضرورة، كما صور بعض العلمويين.

3- العلموية دين بديل

العلموية تشبه الدين في وظيفتها الاجتماعية والنفسية:

- **تمنح الإنسان إحساساً بالمعنى** :الإنسان مجرد ذرات، لكن هذه الذرات تعرف نفسها وتفهم الكون. هذه سردية بطولية.
- **تمنح الإنسان إحساساً بالأمان** :العلم سيحل مشاكلنا. لا داعي للخوف من المجهول.
- **تمنح الإنسان هوية** :أنا مع العلم والعقل، ضد الدين والخرافة. هذا يخلق جماعة مؤمنة.

لكن العلموية، كدين بديل، تواجه مشكلة: لا تستطيع الإجابة عن أسئلة المعنى النهائي. لماذا يوجد كون؟ لماذا هناك قوانين فيزيائية؟ لماذا الوعي؟ العلموية إما تتجاهل هذه الأسئلة (وتكون ناقصة)، أو تجيب عليها إجابات غير علمية (وتكون متناقضة).

4- مقارنة مع التراث الإسلامي: العلم كآية وليس إلهاً

في التصور الإسلامي، العلم محترم ومطلوب. طلب العلم فريضة على كل مسلم. القرآن يحث على النظر والتفكر في الكون. العلماء هم ورثة الأنبياء. لكن العلم ليس إلهاً. العلم هو وسيلة لقراءة آيات الله في الكون، وليس بديلاً عن الله.

الغزالي يفرق بين العلوم الشرعية والعلوم العقلية. كلاهما مشروع في حدودها. لكن العقل وحده لا يكفي لمعرفة الله. هناك حاجة إلى النقل والكشف والذوق. العلم مهم، لكنه ليس المرجع الأسمى.

ابن رشد يرى أن الشرع يأمر بالنظر العقلي. الحقيقة لا تتعارض مع الحقيقة. لكن حتى ابن رشد، الفيلسوف العقلاني، يقر بأن هناك حدوداً للعقل. الأمور الإلهية لا يمكن إدراكها بالكامل بالعقل وحده.

طه عبد الرحمن ينتقد "العلموية" الغربية ويدعو إلى "تأصيل العلوم" في إطار قيمي وأخلاقي. العلم ليس محايداً تماماً. يحمل قيماً ضمنية. والعلماء مسؤولون عن استخدام العلم في خدمة الخير وليس الشر.

5- الخلاصة: العلم أداة، وليس إلهاً

الإيمان بالعلم (العلموية) هو إيمان مضمر في قلب الإلحاد الحديث. العلم أداة قوية، لكنه ليس إلهاً. لا يمكنه تقديم إجابات عن أسئلة المعنى والقيمة والغاية. عندما يحاول ذلك، يصبح أيديولوجيا، ويفقد صفته العلمية.

ثانياً: الإيمان بالإنسان

1- الإنسانية كدين جديد

الإنسانية (Humanism) هي موقف فلسفي وأخلاقي يعتبر الإنسان هو المرجع الأعلى. بدلاً من الله، الإنسان هو مصدر القيم. بدلاً من الوحي، العقل البشري. بدلاً من الخلاص السماوي، السعادة الأرضية.

الإنسانية لها تاريخ طويل، من بروتاغوراس ("الإنسان مقياس كل شيء") في اليونان القديمة، إلى عصر النهضة (بيكو ديلا ميراندولا "كرامة الإنسان")، إلى عصر الأنوار (كانط "استخدم عقلك الخاص")، إلى الإنسانية العلمانية المعاصرة.

لكن الإنسانية، في صورتها العلمانية المتطرفة، تحولت إلى دين بديل. لاحظ:

- **الإنسان المقدس** :الإنسان ليس مجرد حيوان عاقل، بل هو كائن مقدس، له كرامة مطلقة.
- **حقوق الإنسان المقدسة** :الحقوق ليست مجرد اتفاقيات، بل هي "حقوق طبيعية" أو "حقوق إنسانية" مطلقة، لا يمكن انتهاكها.
- **الخطيئة الأصلية الجديدة** :التمييز، التعصب، التخلف. هذه هي الخطايا التي تحتاج إلى تطهير.
- **الخلاص** :مجتمع عادل، ديمقراطي، متسامح، خالٍ من الدين والخرافة.

2- تناقضات الإيمان بالإنسان

من أين تأتي "كرامة الإنسان"؟ إذا كان الإنسان مجرد نتاج للتطور، وتفاعلات كيميائية في دماغه، فلماذا هو مقدس؟ لماذا لا نعامل الإنسان كما نعامل أي حيوان آخر (أو أقل)؟

الفلاسفة الملحدين الذين دافعوا عن الإنسانية واجهوا هذه المشكلة. **سارتر** قال: "الإنسان مشروع، وهو حر، وهو مسؤول". لكنه لم يقل لماذا الإنسان مشروع. هو فقط قال: الإنسان يخلق ماهيته، إذن هو مشروع. هذا تبرير دائري.

كامو قال: "حتى في عبثية العالم، الإنسان قادر على التمرد والحب". لكن لماذا التمرد خير؟ لماذا الحب أفضل من الكراهية؟ هذا افتراض أخلاقي، وليس نتيجة للعبثية.

الإنسانية العلمانية (في وثائق الأمم المتحدة مثلاً) تعلن حقوق الإنسان كأنها حقائق أبدية، لكنها لا تستطيع تبريرها ضمن إطارها الطبيعي. إنها تقتبس من التقليد اليهودي-المسيحي (الإنسان خلق على صورة الله) وتفرغه من محتواه الديني. هذا "لاهوت بدون إله."

3- تاريخ الإنسانية وتجاوزاتها

للإنسانية تاريخ مشرف في محاربة العبودية والتعذيب والاضطهاد باسم الدين. لكن لها أيضاً تاريخ مظلم:

- **الإنسانية الثورية الفرنسية** :أدت إلى عهد الإرهاب (Robespierre) حيث قُتل الآلاف باسم "العقل" و"الفضيلة."
- **الإنسانية الماركسية** :أدت إلى معسكرات العمل والاضطهاد الديني باسم "تحرير الإنسان."
- **الإنسانية العلمانية المعاصرة** :قد تؤدي إلى أشكال جديدة من الإقصاء (اضطهاد من يخالف الإيديولوجيا النسوية أو الجندرية، مثلاً).

هذا لا يعني أن الإنسانية شريرة. بل يعني أنه عندما يؤله الإنسان، يصبح خطيراً. الإنسانية المتطرفة تنسى أن الإنسان كائن محدود، عرضة للخطأ، يحتاج إلى نقد ومراجعة وتواضع.

4- مقارنة مع التراث الإسلامي: تكريم الإنسان دون تأليه

الإسلام يقدم رؤية متوازنة: الإنسان مكرم، لكنه ليس إلهاً *.وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ* [الإسراء: 70]. هذا التكريم يأتي من الله، وليس من الإنسان نفسه. الإنسان خليفة الله في الأرض، أي مسؤول عن عمارتها بالعدل والخير. لكن الإنسان أيضاً "عبد الله"، أي محدود، يحتاج إلى الهداية، مسؤول أمام الله.

هذه الرؤية تمنع النقيضين:

- **لا تحقير للإنسان** :الإنسان ليس مجرد حيوان، بل هو كائن روحاني عاقل مختار.
- **لا تأليه للإنسان** :الإنسان ليس إلهاً، ولا معصوماً، ولا مصدراً مطلقاً للقيم.

الغزالي يحذر من الكبر والعجب (أن يعجب الإنسان بنفسه). الإنسان مهما بلغ من العلم والفضل، يبقى مخلوقاً محدوداً. التواضع أمام الله وأمام الخلق هو فضيلة أساسية.

ابن عربي يقدم تصوراً دقيقاً: الإنسان هو "مظهر" لأسماء الله وصفاته. ليس هو الله، لكنه يعكس جمال الله وكماله. هذا التصور يمنح الإنسان كرامة عميقة، لكنه يبقيه في موقف العبودية والتلقي.

5- الخلاصة: الإيمان بالإنسان هو إيمان بلا مبرر

الإيمان بالإنسان (الإنسانية المتطرفة) هو إيمان مضمر في قلب الإلحاد الحديث. الإنسان لا يمكن أن يكون المرجع الأعلى، لأنه محدود وخاطئ وفانٍ. تأليه الإنسان يؤدي إما إلى نخبوية (بعض البشر أفضل من الآخرين) أو إلى فوضى (كل إنسان مرجع نفسه). الإسلام يقدم بديلاً: تكريم الإنسان من قبل الله، مما يعطيه كرامة حقيقية لكن ضمن حدود العبودية.

ثالثاً: الإيمان بالتقدم

1- سردية التقدم كبديل عن الخلاص

من أقوى الإيمانات المضمرة في الحداثة والإلحاد هي **الإيمان بالتقدم** .التقدم ليس مجرد فكرة أن الأشياء تتحسن، بل هو سردية كبرى: التاريخ يسير نحو الأفضل، والعلم والتكنولوجيا سيقودان البشرية إلى مجتمع مثالي، والمستقبل سيكون أفضل من الماضي والحاضر.

هذه السردية تشبه إلى حد كبير السردية الدينية عن الخلاص:

- **السقوط** :الماضي كان مظلماً (العصور الوسطى، الجهل، الخرافة، الدين).
- **الخلاص** :المستقبل سيكون مشرقاً (مجتمع عقلاني، علمي، متحرر من الدين).
- **النبي** :المفكرون الثوار (فولتير، ماركس، دوكينز) الذين فتحوا أعيننا على الحقيقة.
- **الشيطان** :رجال الدين، المتشددون، "الظلاميون."
- **الأخلاق الجديدة** :التقدم هو الخير، ما يعوق التقدم هو الشر.

هذه السردية تجدها في كتابات الملحدين الجدد بكثرة. هيتشنز يكتب عن "الأخلاق التقدمية" مقابل "الأخلاق الرجعية" للدين. دوكينز يتحدث عن "تقدم العلم" الذي حررنا من الخرافة.

2- تناقضات الإيمان بالتقدم

التقدم مفهوم غامض. تقدم نحو ماذا؟ نحو السعادة؟ لكن السعادة لم تزد بالضرورة مع التقدم التكنولوجي. نسب الاكتئاب والقلق في ازدياد في المجتمعات المتقدمة. نحو العدالة؟ لكن الحروب والاستغلال لا تزال موجودة. نحو المعرفة؟ نعم، نعرف أكثر، لكننا أيضاً نعرف أننا لا نعرف أكثر.

أيضاً، التقدم ليس خطياً. القرن العشرون، أكثر قرون العلم والتكنولوجيا تقدماً، شهد حربين عالميتين، هولوكوست، أسلحة دمار شامل، أنظمة شمولية قتلت مئات الملايين. أين التقدم هنا؟

كثير من الفلاسفة انتقدوا سردية التقدم .**كارل بوبر** نقد "تاريخانية (Historicism) "التي تزعم أن التاريخ يسير وفق قوانين حتمية نحو هدف محدد. بوبر يرى أن المستقبل مفتوح، غير محدد سلفاً. التقدم ليس مضموناً، بل هو إمكانية يجب أن نعمل لتحقيقها، وهي ليست مضمونة.

جون غراي ينتقد سردية التقدم بشدة. في كتابه "قش"، يرى أن التقدم هو أسطورة حديثة، بديل عن الخلاص المسيحي. التاريخ ليس له اتجاه. ما نسميه "تقدماً" هو مجرد تغير. بعض التغيرات جيدة، وبعضها سيء، لكن لا يوجد ضمان أن الغالبية خير.

تيودور أدورنو وماكس هوركهايمر (مدرسة فرانكفورت) انتقدوا "جدل التنوير": التنوير الذي وعد بتحرير الإنسان، أدى إلى أشكال جديدة من العبودية (الرأسمالية، البيروقراطية، الاستعمار). العقل الأداتي تحول إلى أداة للسيطرة، وليس للتحرر.

3- التقدم دين: المظاهر والطقوس

التقدم كإيمان له مظاهره:

- **العبادة** :الاحتفال بالاختراعات الجديدة، الهاتف الذكي الجديد كحدث مقدس.
- **الحج** :مؤتمرات التكنولوجيا) مثل (CES تشبه الحج إلى الأماكن المقدسة.
- **الأنبياء** :ستيف جوبز، إيلون ماسك، بيل غيتس كأنبياء التقدم.
- **الخلاص** :وعد بالقضاء على الأمراض، والخلود (مشروع الخلود لبعض أصحاب المليارات)، والسعادة عبر التكنولوجيا.

لكن التقدم كإيمان يعاني من أزمة في عصرنا. بعد الحربين العالميتين، بعد القنابل الذرية، بعد التهديدات البيئية، بدأ الإيمان بالتقدم يتراجع. ظهرت "ما بعد الحداثة" التي تشكك في كل السرديات الكبرى، بما فيها سردية التقدم. الملحدون الجدد هم من آخر حاملي لواء الإيمان بالتقدم، ولهذا يبدون أحياناً "عتيقين" بالنسبة لفلاسفة ما بعد الحداثة.

4- مقارنة مع التراث الإسلامي: الزمن الدائري والأمل الحذر

في التصور الإسلامي، الزمن ليس خطياً بالكامل. هناك "خطية" من الخلق إلى البعث، لكن هناك أيضاً "دورية" (الأيام، الشهور، السنوات، الأحوال). الإنسان يعيش بين الرجاء والخوف. التقدم ليس مضموناً، لكن الأمل في رحمة الله موجود.

الغزالي يحذر من الاغترار بالدنيا والتعلق بها. الدنيا دار ممر، وليست دار مقر. التقدم الدنيوي ليس غاية في حد ذاته. الغاية هي رضا الله والوصول إلى الآخرة.

ابن عربي يرى أن الزمن تجليات للحق. كل يوم هو تجديد للخلق. ليس هناك "تقدم" بالمعنى التطوري، بل هناك "تحول" و"تغير". الماضي ليس بالضرورة أسوأ من الحاضر، والحاضر ليس بالضرورة أفضل من الماضي.

الفكر الإسلامي المعاصر يحاول استيعاب فكرة "التقدم" لكن في إطار القيم الإسلامية. تقدم في العلم والعدل والرحمة، لكن ليس تقدم في التحرر من الدين أو في الفجور. التقدم الحقيقي هو التقدم في "التقوى" و"العمل الصالح"، وليس فقط في التكنولوجيا.

5- الخلاصة: التقدم ليس بديلاً عن الخلاص

الإيمان بالتقدم هو إيمان مضمر في قلب الإلحاد الحديث. لكنه إيمان يواجه أزمة في عصرنا. الحروب، الكوارث البيئية، الأوبئة، كلها تذكرنا بأن التقدم ليس مضموناً، وأن الإنسان لا يتحكم في كل شيء. التقدم الحقيقي قد لا يكون في التكنولوجيا فقط، بل في الحكمة والأخلاق والروحانية. والتراث الإسلامي يقدم بديلاً: أمل متواضع، وعمل صالح، ورجاء في رحمة الله، وليس يقيناً غشاوياً بتقدم حتمي.

خلاصة الفصل الثالث: الإلحاد كتحويل للإيمان

الإلحاد، كما حاولنا أن نبين في هذا الفصل، ليس غياب الإيمان، بل هو تحويل للإيمان من موضوع إلى آخر:

- **العلم** بدلاً من الله (العلموية).
- **الإنسان** بدلاً من الله (الإنسانية المتطرفة).
- **التقدم** بدلاً من الخلاص (سردية التقدم).

هذا التحويل غالباً ما يكون غير واعٍ. الملحد يظن أنه حرر نفسه من كل إيمان، بينما هو في الواقع يمارس إيماناً جديداً. وهذا يثبت الفرضية الأساسية لكتابنا :**الإنسان كائن عابد، لا يمكنه العيش بلا مقدس.**

هذا لا يعني أن الإلحاد "خطأ" وأن الدين "صواب". بل يعني أن الإلحاد ظاهرة إنسانية مفهومة، تعبر عن حاجة الإنسان للمعنى والقيمة، لكنها تبحث عن إشباع هذه الحاجة في أماكن غير مناسبة. العلم لا يستطيع تقديم المعنى النهائي. الإنسان ليس إلهاً يستحق العبادة. التقدم ليس مضموناً ولا هو بديل عن الخلاص.

في الأبواب القادمة (الباب الثالث: من إنكار الله إلى تأليه الإنسان)، سنرى كيف يتحول هذا الإيمان المضمر إلى عبادة صريحة للذات، وكيف يصبح الإنسان هو الإله الجديد.

إحالات المصادر والمراجع للفصل الثالث

في نقد العلموية والإيمان بالعلم:

1. Sorell, Tom – *Scientism: Philosophy and the Infatuation with Science*. London: Routledge, 1991.
2. Midgley, Mary – *Evolution as a Religion*. London: Routledge, 2002.
3. Gray, John – *قش: أفكار عن البشر وأشياء أخرى*. ترجمة محمد فتحي الخشاب. القاهرة: المركز القومي للترجمة.
4. Plantinga, Alvin – *Where the Conflict Really Lies: Science, Religion, and Naturalism*. Oxford: Oxford University Press, 2011.

في نقد الإنسانية والإيمان بالإنسان:

5. Gray, John – *الوريد البائس: الإنسانية والإيمان الجديد بالتقدم* *(The Soul of the Marionette)*. ترجمة طارق السيد. الرياض: مدارك، 2018.

6. MacIntyre, Alasdair – *بعد الفضيلة*. *(After Virtue)*. ترجمة ناجي بوزندي. بيروت: الشبكة العربية، 2012.

7. Scruton, Roger – *The Soul of the World*. Princeton: Princeton University Press, 2014.

8. Hayek, Friedrich – *الطريق إلى العبودية*. *(The Road to Serfdom)*. ترجمة ناجي بوزندي. بيروت: دار الساقي.

في نقد التقدم والإيمان بالتقدم:

9. Popper, Karl – *فقر التاريخانية*. *(The Poverty of Historicism)*. ترجمة محمد محمود علي. القاهرة: المركز القومي للترجمة.

10. Adorno, Theodor & Horkheimer, Max – *جدل التنوير* *(Dialektik der Aufklärung)*. ترجمة جورج كتورة. بيروت: المنظمة العربية للترجمة.

11. Gray, John – *الوهم التقدمي*. *(False Dawn)*. ترجمة عاطف المعصراوي. القاهرة: دار الفارابي.

12. Illich, Ivan – *أدوات الرفاهية*. *(Tools for Conviviality)*. ترجمة ماجد ناصر. بيروت: دار الساقي.

في الإيمان المضمر وتحولات المقدس:

13. Taylor, Charles – *عصر العلمانية*. *(A Secular Age)* ترجمة جورج كتورة. بيروت: مركز نماء، 2019.

14. Berger, Peter L. – *الإعلان المقدس*. *(The Sacred Canopy)* ترجمة فؤاد زكريا. القاهرة: دار المعارف.

15. Eliade, Mircea – *المقدس والمدنس*. *(Le Sacré et le Profane)* ترجمة عبد الهادي عباس. بيروت: دار التنوير، 2018.

مراجع التراث الإسلامي:

16. الغزالي، أبو حامد – *المنقذ من الضلال*. تحقيق جميل صليبا. دمشق: دار الأرقم.

17. الغزالي، أبو حامد – *جواهر القرآن*. تحقيق محمد رشيد رضا. بيروت: دار المعرفة.

18. ابن عربي، محيي الدين – *فصوص الحكم*. تحقيق أبو العلا عفيفي. بيروت: دار الكتاب العربي.

19. طه عبد الرحمن – *روح الحداثة: المدخل إلى تأسيس الحداثة الإسلامية*. الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، 2006.

20. طه عبد الرحمن – *الحق الإسلامي في الاختلاف*. الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، 2005.

21. الجابري، محمد عابد – *نحن والتراث: قراءة معاصرة في تراثنا الفلسفي*. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 1993.

الباب الثالث: من إنكار الله إلى تأليه الإنسان

تمهيد الباب

بعد أن فككنا في الباب الأول مفهوم الإلحاد وتعدد أنواعه، ونقدنا في الباب الثاني العقل الملحد وكشفنا عن حدود العقل الأداتي ومفارقات الإلحاد وإيماناته المضمرة، نصل الآن إلى قلب المشروع :**كيف تحول إنكار الله إلى تأليه الإنسان؟**

فرضيتنا المركزية في هذا الكتاب، التي أشرنا إليها في المقدمة، هي أن الإلحاد لا ينفي المقدس بل يعيد إنتاجه في صورة الذات. هذا الباب هو اختبار هذه الفرضية. سنتتبع تحول المقدس من السماء إلى الأرض، ومن الله إلى الإنسان، ومن العبادة إلى تقديس الذات.

العناوين التي سنناقشها تبدو جريئة: "الذات كإله جديد"، "تقديس الرغبة"، "صناعة الهوية" كطقس ديني. لكنها ليست مجرد استعارات بلاغية. سنحاول أن نبين، بالتحليل الفلسفي والأنثروبولوجي، أن البنى النفسية والاجتماعية التي كانت مرتبطة بالدين (الخضوع، الإخلاص، التضحية، البحث عن المعنى، الشعور بالانتماء الكوني) لم تختف، بل أعيد توجيهها نحو الذات الفردية.

هذا التحول له تاريخ طويل. يمكن تتبعه من عصر النهضة (بيكو ديلا ميراندولا يكتب "كرامة الإنسان")، عبر عصر الأنوار (كانط يعلن "استخدم عقلك الخاص")، إلى الوجودية (سارتر يعلن "الإنسان مشروع حر")، إلى ما بعد الحداثة (فوكو يعلن "موت الإنسان" مع بقاء الذات كمركز للرغبة والهوية).

لكن هذا التحول ليس خطياً ولا متجانساً. هناك تيارات داخل الحداثة نفسها تنقض تأليه الإنسان (كما سنرى عند فوكو الذي يعلن "موت الإنسان" بعد أن كان سارتر يؤلهه). ومع ذلك، فإن التيار السائد في الثقافة المعاصرة (خاصة في الغرب، ثم في العالم كله بتأثير العولمة) هو نحو "تأليه الذات" بطرق مختلفة.

سنسير في هذا الباب وفق ثلاث خطوات:

الفصل الأول: تحول المقدس –سنحلل أنثروبولوجياً وفلسفياً كيف انتقل المقدس من الله إلى الإنسان، معتمدين على أعمال إيلياد ودوركايم وتايلور.

الفصل الثاني: نشأة النزعة الإنسانية المتطرفة –سنحلل مشروعين فلسفيين كبيرين: جان بول سارتر الذي أعلن أن "الإنسان مشروع حر" وميشيل فوكو الذي أعلن "موت الإنسان" لكنه بقي أسيراً لعبادة الذات بطريقة أخرى.

الفصل الثالث: الذات كإله جديد –سنحلل المظاهر المعاصرة لتأليه الذات: الفردانية الراديكالية، صناعة الهوية كطقس ديني، وتقديس الرغبة في ثقافة الاستهلاك والإعلام.

أطروحة الباب ككل :**الإنسان المعاصر، بعد أن أعلن موت الإله، لم يجد فراغاً، بل وجد نفسه في المرآة. فأصبح هو الإله الذي يعبده. لكن هذا الإله الجديد (الذات) هو إله هش، فانٍ، متناقض، لا يستطيع أن يمنح نفسه المعنى الذي يبحث عنه. وهذا هو مأساة الإنسان الحديث.**

الفصل 1: تحوّل المقدّس

تمهيد إشكالي

قبل أن نحلل كيف تحول المقدس من الله إلى الإنسان، يجب أن نفهم ما هو المقدس أصلاً. المقدس، في التحليل الأنثروبولوجي، ليس مجرد "شيء ديني". بل هو بُعد من أبعاد التجربة الإنسانية. كما قال ميرتشا إيلياد (Mircea Eliade) في كتابه الكلاسيكي "المقدس والمدنس": "المقدس هو عكس المدنس. الإنسان المقدس يعيش في كون متجانس، بينما الإنسان الحديث يعيش في كون منزوع القداسة. لكن حتى الإنسان الحديث لا يستطيع الهروب تماماً من المقدس؛ إنه يعيد اكتشافه في صور علمانية".

المقدس، في تعريف إيلياد، هو ما يظهر لنا كـ"شيء مختلف تماماً .(ganz anders) "هو ما يقطع النسيج العادي للحياة، ويفتح أفقاً من القوة والمعنى. أما دوركايم Émile) (Durkheimفيعرف المقدس بشكل أكثر اجتماعية: "المقدس هو كل ما تضعه الجماعة كشيء منفصل ومحظور ومبجل". المقدس يعبر عن قوة الجماعة، وعن القيم التي تجمعها.

إذاً، المقدس له عنصران:

- **عنصر التعالي** :شيء يتجاوز الحياة اليومية، شيء أعظم من الفرد.
- **عنصر الجماعة** :المقدس يُبنى اجتماعياً، ويعبر عن قيم الجماعة وتماسكها.

عندما ينتقل المقدس من الله إلى الإنسان، ماذا يبقى من هذين العنصرين؟ التعالي يختفي أو يتحول إلى "تعالي داخلي" (تجربة الذات كشيء أعظم من ذاتها اليومية). الجماعة قد تتراجع لصالح الفرد، لكنها لا تختفي كلياً (تظهر في أشكال جديدة: الأمة، الطبقة، الجنس، المجتمع الاستهلاكي).

أطروحة هذا الفصل :**المقدس لا يختفي في العصر الحديث، بل يتحول موضوعه. من الله في السماء إلى الإنسان على الأرض. هذا التحول هو جوهر العلمانية، لكنه ليس قطيعة مع الدين، بل هو استمرار للبنية الدينية نفسها بموضوع جديد.**

سنسير في هذا الفصل على خطوتين: أولاً، تحليل الانتقال "من السماء إلى الأرض" كتحول كوني. ثانياً، تحليل الانتقال "من الله إلى الإنسان" كتحول أنثروبولوجي وأخلاقي.

أولاً: من السماء إلى الأرض

1- تفريغ السماء في العصر الحديث

العبارة الشهيرة لنيتشه "موت الإله" تعبر عن حدث كوني: السماء أصبحت فارغة. الإله الذي كان يسكنها، والذي كان مصدر المعنى والقيمة والأخلاق، مات أو قُتل. لكن السماء لم تنفجر، ولم تختف. السماء موجودة، لكنها صامتة. لم تعد تتكلم. لم تعد ترسل رسائل. لم تعد مصدراً للوحي.

هذا "تفريغ السماء" له تاريخ طويل. يمكن تتبعه من الثورة الكوبرنيكية (الأرض ليست مركز الكون، والسماء ليست سوى فضاء مادي) إلى نظرية التطور (الإنسان ليس مخلوقاً خاصاً، بل هو حيوان متطور) إلى علم النفس الحديث (التجارب الروحية ليست لقاءات مع كائن متعالي، بل هي إسقاطات نفسية).

النتيجة: العالم الذي نعيش فيه هو عالم "مسطح" من ناحية المعنى. لم يعد هناك "أعلى" و"أسفل" بالمعنى الوجودي. لم يعد هناك "سماء" بالمعنى الروحي. الكون مجرد مادة في حركة. هذا هو ما يسميه تشارلز تايلور "العلمانية" بمعناها العميق: فقدان الإمكانية للإيمان بالله كأمر طبيعي، وتحول الإيمان إلى خيار شخصي بين عدة خيارات.

لكن السؤال: هل يستطيع الإنسان العيش في كون مسطح؟ هل يستطيع العيش بدون "فوق" يتجه إليه؟ الأنثروبولوجيا تقول لا. الإنسان يحتاج إلى "فوق"، إلى تعالي، إلى شيء أكبر منه. فإن لم يجد السماء، يبحث عن الأرض. إن لم يجد الله، يبحث عن الإنسان. لكن هل الأرض والإنسان يمكن أن يحلا محل السماء والإله؟

2- الأرض كبديل عن السماء

في الثقافة المعاصرة، نرى تحولاً من "الروحانية السماوية" إلى "الروحانية الأرضية". التركيز على:

- **الطبيعة** :كثير من الناس اليوم يجدون المقدس في الطبيعة، في الغابات، في المحيطات، في الجبال. حماية البيئة أصبحت قضية أخلاقية شبه دينية. "الأم الأرض" تحل محل "الأب السماوي."
- **الجسد** :الاهتمام المفرط بالجسد، بالصحة، باللياقة، بالجمال. الجسد أصبح معبداً جديداً، والعناية به أصبحت طقساً يومياً.
- **الدنيا** :التركيز على الحياة الدنيا، على المتع الحسية، على الإنجازات المادية. "الجنة" أصبحت هنا والآن، أو على الأقل في المستقبل الأرضي (المدينة الفاضلة العلمية أو السياسية).

هذا التحول له جوانب إيجابية: الاهتمام بالبيئة، بالصحة، بالعدالة الاجتماعية. لكن له جوانب سلبية: عندما تصبح الأرض والجسد والدنيا هي المقدس الوحيد، نصبح أسرى لها. نصبح خائفين من الموت أكثر، لأننا لا نؤمن بحياة أخرى. نصبح قلقين على صحتنا بشكل مرضيّ. نصبح مهووسين بالاستهلاك والإنجاز.

3- الأرض المقدسة في الأديان: مقارنة مع التراث الإسلامي

في التراث الإسلامي، الأرض ليست "مدنسة" بالمعنى المسيحي (حيث العالم ساقط وخاطئ). الأرض هي مخلوقة من الله، وهي "مسخرة" للإنسان، وليست إلهاً. الله هو الخالق، والأرض مخلوقة. الإنسان خليفة في الأرض، مسؤول عن عمارتها بالعدل، لكنه لا يعبد الأرض. الأرض آية، وليست معبوداً.

هذا يوفر توازناً: الأرض محترمة ومقدسة (باعتبارها مخلوقة من الله)، لكنها ليست الإله. الإنسان جزء من الطبيعة، لكنه متجاوز لها (باعتباره خليفة). هذا يمنع النقيضين: إما ازدراء الأرض (كما في بعض التفسيرات المسيحية الخاطئة) أو تأليه الأرض (كما في بعض التيارات البيئية المتطرفة).

الغزالي يذكر أن التأمل في خلق السماوات والأرض هو عبادة، لكنه يقود إلى معرفة الخالق، لا إلى عبادة المخلوق. النظر إلى الأرض بعين الحكمة يفتح الباب إلى السماء، لا يغلقها.

ابن عربي يرى أن الأرض مليئة بآيات الله. "وفي الأرض آيات للموقنين". لكن هذه الآيات تشير إلى ما وراءها. هي مرايا، وليست أصلاً.

4- الأرض بلا سماء: مأساة الإنسان الحديث

عندما تبقى الأرض بلا سماء، يصبح الإنسان وحيداً في كون صامت. هذا هو ما عبر عنه الفيلسوف مارتن هايدغر بـ"هجر الوجود .(Seinsverlassenheit) "الإنسان يُطرح في الوجود دون سبب، دون غاية، ودون عزاء.

العلم الحديث يخبرنا أن الأرض مجرد كوكب صغير في مجرة عادية في كون شاسع. هذا صحيح علمياً، لكنه مرعب وجودياً. الإنسان الذي كان يعتقد أنه مركز الكون وهدف الخلق، يجد نفسه مجرد ذرة غبار في كون لا مبالٍ.

هذا الوعي الكوني الجديد يمكن أن يؤدي إلى التواضع (وهو جيد)، أو إلى اليأس (وهو سيء). كثير من الملحدين العلمويين يختارون التواضع الزائف: "نحن لسنا مهمين، لكننا نستطيع أن نخلق معنى خاصاً بنا". لكن هل هذا التواضع صادق؟ إذا كنا لسنا مهمين، فلماذا نهتم بأخلاقنا؟ إذا كنا مجرد ذرات، فلماذا نهتم بمعنى؟

الإنسان الحديث يحاول أن يكون "بطلاً" في كون لا مبالٍ. هذا هو "البطل العبثي" عند كامو (سيزيف). لكن هذا البطل يضحك لكي لا يبكي. مأساته حقيقية. الأرض بدون سماء هي أرض قاحلة، مهما زرعناها بالمعاني المؤقتة.

ثانياً :من الله إلى الإنسان

1- الإنسان كمركز جديد للكون

الكوبرنيكوس قلب مركز الكون من الأرض إلى الشمس، ثم أثبت أن الشمس ليست مركزاً أيضاً. لكن التحول الفلسفي الأعمق كان: تحول مركز الثقل من الله إلى الإنسان.

هذا التحول له محطات:

- **عصر النهضة** :بيكو ديلا ميراندولا يكتب "كرامة الإنسان"، حيث يقول إن الإنسان ليس له مكان محدد في سلسلة الوجود، بل هو حر في تشكيل نفسه. الإنسان هو "صانع نفسه.(homo faber suae ipsius) "
- **عصر الأنوار** :كانط يعلن أن "عصر الأنوار هو خروج الإنسان من قصوره الذي كان يتهم نفسه به". الإنسان يجرؤ على استخدام عقله الخاص، دون توجيه من آخر (لا من الكنيسة ولا من الكتاب المقدس). الإنسان يصبح بالغاً مستقلاً.

- **الحداثة** :ماركس يعلن أن الإنسان يصنع التاريخ، نيتشه يعلن أن الإنسان الأسمى يخلق قيمه، فرويد يعلن أن الإنسان يمكنه أن يصبح سيد نفسه في بيته (بعد التحليل النفسي).

النتيجة: الإنسان أصبح مركز الوجود. ليس بمعنى أن الكون يدور حوله (العلم نفي ذلك)، بل بمعنى أن الإنسان هو مصدر المعنى والقيمة والأخلاق. كل شيء يقاس بالإنسان. الإنسان هو المقدس الجديد.

2- الإنسان كإله: ملامح "التأليه"

تأليه الإنسان له ملامح واضحة في الثقافة المعاصرة:

- **العقل البشري** :العقل البشري ليس مجرد أداة لفهم الواقع، بل هو الذي يبني الواقع (كانط). العقل هو "المشرع" للطبيعة. هذا قريب من الصفات الإلهية: الخلق من لا شيء (خلق المعنى، إن لم يكن خلق المادة).
- **الإرادة البشرية** :الإرادة الحرة أصبحت قيمة مطلقة. الإنسان حر في اختيار هويته، جنسه، قيمه، معناه. لا حدود للحرية إلا حدود الآخرين. هذا قريب من الصفة الإلهية: الإرادة المطلقة غير المقيدة.
- **الإبداع البشري** :الإنسان يخلق الأعمال الفنية، النظريات العلمية، التقنيات المذهلة. الإبداع هو أقرب الصفات إلى "الخلق". الفنان هو "خالق" عالمه الصغير.
- **الحب البشري** :الحب الرومانسي أصبح ديناً جديداً. البحث عن "الشريك المثالي" الذي يكملني ويخلصني. هذا قريب من فكرة "الخلاص بالآخر."

لكن الإنسان، كإله، هو إله هش. يمرض، يموت، يخطئ، ينسى. كيف يمكن لإله هش أن يكون مصدراً للمعنى المطلق؟ هذا هو تناقض تأليه الإنسان: نريد من الإنسان أن يكون إلهاً، لكننا نعلم أنه ليس كذلك.

3- نقد تأليه الإنسان في الفلسفة الغربية

ليس كل الفلاسفة الغربيين وافقوا على تأليه الإنسان. هناك تيارات نقدية قوية:

ماكس شتيرنر (Max Stirner)في كتابه "الأوحد وملكيته" نقد الإنسانية كدين جديد. قال: "الإنسانية هي آخر الأصنام. بعد أن تحررنا من الله، وقعنا في عبادة الإنسان". شتيرنر يدعو إلى الأنانية الراديكالية، ليس تأليه الإنسان، بل تحرير "الأوحد" (الذات الفردية) من كل القيود، بما فيها قيود الإنسانية. شتيرنر هو نيتشه قبل نيتشه، لكنه أصدق في نقده لتأليه الإنسان.

الاسدير ماكنتاير (Alasdair MacIntyre)في "بعد الفضيلة" ينتقد المشروع التنويري لتأسيس الأخلاق على الإنسان وحده. يرى أن هذا المشروع فشل، لأن الإنسان المجرد من أي غاية أو هدف لا يمكن أن يكون أساساً للأخلاق. نحن بحاجة إلى "صورة الإنسان " (conception of man)التي تتضمن غاية .(telos) الأخلاق العربية (الأرسطوطية-التومائية) تقدم هذه الصورة.

تشارلز تايلور (Charles Taylor)في "مصادر الذات" يبين أن "الذات الحديثة" هي نتاج تاريخي طويل، وأن فكرة "الكرامة الذاتية" و"حقوق الإنسان" تأتي من التقليد اليهودي-المسيحي، وليس من الإلحاد. الإنسان الغربي الحديث لا يزال يعيش على إرث ديني، حتى عندما يعلن إلحاده.

4- مقارنة مع التراث الإسلامي: الإنسان كخليفة وليس إلهاً

الإسلام يقدم تصوراً دقيقاً: الإنسان "خليفة" الله في الأرض، وليس "إلهاً". الفرق كبير:

- **الخليفة** هو ممثل، يأمر بأمر من يمثله. سلطته مستمدة، وليست أصلية.
- **الإله** هو صاحب السلطة الأصلية، لا يمثل أحداً، ولا يحتاج إلى أحد.

الإنسان خليفة، إذن له كرامة عظيمة ومسؤولية كبرى، لكنه ليس معبوداً. الخلافة تعني تكليفاً، وليس تأليهاً. الإنسان مسؤول عن عمارة الأرض بالعدل، عن رعاية الضعفاء، عن نشر الخير. لكنه يبقى عبداً لله.

هذا التصور يمنع النقيضين:

- **تحقير الإنسان** (الإنسان مجرد تراب.)
- **تأليه الإنسان** (الإنسان إله صغير).

ابن عربي يقدم تصوراً أعمق: الإنسان هو "مظهر" أسماء الله وصفاته. ليس هو الله، لكنه يعكس كمال الله. هذا يمنح الإنسان كرامة عميقة (لأنه يعكس الإلهي)، لكنه يبقيه في حالة فقر وفاقة إلى الله (لأنه مجرد مظهر، وليس الأصل).

الغزالي يحذر من الكبر والعجب. أعظم خطيئة بعد الكفر هي أن يعجب الإنسان بنفسه، أو أن يظن أنه يملك شيئاً من ذاته. كل شيء من الله، والإنسان مجرد قناة. هذا لا يحط من الإنسان، بل يحرره من وهم الألوهية.

5- من تأليه الإنسان إلى إنسانية متواضعة

الخلاصة: تحول المقدس من الله إلى الإنسان هو تحول حقيقي في تاريخ الغرب الحديث. لكنه تحول إشكالي. الإنسان لا يصلح أن يكون إلهاً. هو كائن محدود، خاطئ، فانٍ. تأليه الإنسان يؤدي إما إلى:

- **غطرسة** :الإنسان يظن نفسه قادراً على كل شيء، فيدمر الطبيعة، ويظلم الآخرين، ويصنع أوثاناً جديدة.
- **يأس** :عندما يكتشف الإنسان حدوده (وهو يكتشفها حتماً)، يصاب بخيبة أمل عميقة، ويسقط في العدمية.

البديل الإسلامي (والتقليدي عموماً) هو إنسانية متواضعة: الإنسان مكرم، لكنه ليس إلهاً. الإنسان خليفة، لكنه عبد. الإنسان حر، لكنه مسؤول أمام الله. هذا التوازن هو ما يحافظ على كرامة الإنسان دون وهم الألوهية.

خلاصة الفصل الأول

المقدس لا يختفي في العصر الحديث. إنه يتحول: من السماء إلى الأرض، ومن الله إلى الإنسان. هذا التحول هو جوهر العلمانية، لكنه ليس قطيعة مع الدين، بل هو استمرار للبنية الدينية نفسها بموضوع جديد.

الإنسان المعاصر يعبد الإنسان. لكن الإنسان المعاصر (كما سنرى في الفصلين القادمين) يعبد الذات الفردية تحديداً، وليس "الإنسان" كجنس عام. وهذا يقودنا إلى النزعة الإنسانية المتطرفة (عند سارتر وفوكو) ثم إلى تقديس الذات في الثقافة المعاصرة.

إحالات المصادر والمراجع للفصل الأول

في المقدس وتحولاته:

1. Eliade, Mircea – *المقدس والمدنس* *(Le Sacré et le Profane)*. ترجمة عبد الهادي عباس. بيروت: دار التنوير، 2018.
2. Durkheim, Émile – *الأشكال الأولية للحياة الدينية* *(Les formes élémentaires de la vie religieuse)*. ترجمة محمد عمارة. القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1971.
3. Otto, Rudolf – *فكرة المقدس* *(Das Heilige)*. ترجمة عبد الحليم محمود. القاهرة: مكتبة الأنجلو المصرية.
4. Taylor, Charles – *عصر العلمانية* *(A Secular Age)*. ترجمة جورج كتورة. بيروت: مركز نماء، 2019.
5. Berger, Peter L. – *الإعلان المقدس: عناصر نظرية سوسيولوجية في الدين* *(The Sacred Canopy)*. ترجمة فؤاد زكريا. القاهرة: دار المعارف.

في تحول المقدس في الحداثة:

6. Löwith, Karl – *Meaning in History: The Theological Implications of the Philosophy of History*. Chicago: University of Chicago Press, 1949.
7. Gauchet, Marcel – *The Disenchantment of the World: A Political History of Religion*. Princeton: Princeton University Press, 1997.
8. Bauman, Zygmunt – *الحداثة السائلة* *(Liquid Modernity)*. ترجفة حجاج أبو جبر. بيروت: المنظمة العربية للترجمة.

في تأليه الإنسان:

9. Stirner, Max – *الأوحد وملكيته* *(Der Einzige und sein Eigentum)*. ترجمة إبراهيم الحاج. بيروت: دار التنوير، 2019.
10. MacIntyre, Alasdair – *بعد الفضيلة* *(After Virtue)*. ترجمة ناجي بوزندي. بيروت: الشبكة العربية، 2012.
11. Taylor, Charles – *مصادر الذات: تشكل الهوية الحديثة* *(Sources of the Self)*. ترجمة حيدر حاج. بيروت: المنظمة العربية للترجمة.

مراجع التراث الإسلامي:

12. الغزالي، أبو حامد – *ميزان العمل* .تحقيق سليمان دنيا. القاهرة: دار المعارف.

13.الغزالي، أبو حامد – *المنقذ من الضلال* .تحقيق جميل صليبا. دمشق: دار الأرقم.
14.ابن عربي، محيي الدين –*فصوص الحكم* .تحقيق أبو العلا عفيفي. بيروت: دار الكتاب العربي.
15.ابن عربي، محيي الدين – *الفتوحات المكية* .تحقيق عثمان يحيى. القاهرة: الهيئة المصرية للكتاب.

الفصل 2 : نشأة النزعة الإنسانية المتطرفة

تمهيد إشكالي

تحول المقدس من الله إلى الإنسان لم يحدث بين عشية وضحاها. كان له فلاسفة نظريوه، وروجوا له، ودفعوه إلى أقصى نتائجه. في هذا الفصل، سنحلل مشروعين فلسفيين كبيرين يمثلان قمة النزعة الإنسانية المتطرفة في القرن العشرين :**جان بول سارتر** (Jean-Paul Sartre)و**ميشيل فوكو** .(Michel Foucault).

سارتر وفوكو يمثلان تيارين مختلفين بل متعارضين داخل الإلحاد الحداثي:

- **سارتر** :إنسانوي (Humanist) متطرف. يؤمن بحرية الإنسان المطلقة، ومسؤوليته الكاملة، وقدرته على خلق المعنى والقيم من العدم. إلحاده إلحاد بطولي، يعاني من عبثية الوجود لكنه لا يستسلم.
- **فوكو** :مناهض للإنسانية .(Anti-humanist) يعلن "موت الإنسان" كما أعلن نيتشه موت الإله. الإنسان في نظره ليس فاعلاً حراً، بل هو نتاج خطابات وقوى لا يتحكم بها. إلحاده إلحاد "ما بعد حداثي"، يشكك في كل اليقينيات، بما فيها يقينيات سارتر.

مع ذلك، سنحاول أن نبين أن كلا المشروعين، رغم اختلافهما، يؤديان في النهاية إلى تأليه الذات. سارتر يؤله الذات الفاعلة الحرة. فوكو يؤله الذات الراغبة (الجسد، الرغبة، المقاومة). كليهما يضع الذات البشرية في مركز الوجود، حتى عندما يعلن "موت الإنسان."

أطروحة هذا الفصل :**النزعة الإنسانية المتطرفة (سارتر) ونقدها (فوكو) يشتركان في تأليه الذات، لكن بطريقتين مختلفتين: سارتر يؤله الإرادة، وفوكو يؤله الرغبة. وكلاهما لا يستطيع الخروج من دائرة الإنسان كمرجع أخير.**

أولاً: جان بول سارتر – الإنسان مشروع حر

1- الوجود يسبق الماهية: القاعدة الذهبية للإلحاد الوجودي

سارتر، في محاضرته الشهيرة "الوجودية مذهب إنساني" (1946)، يلخص فلسفته في جملة واحدة" :**الوجود يسبق الماهية** .(L'existence précède l'essence) "هذه الجملة هي عكس الموقف التقليدي (الديني والأفلاطوني) الذي يقول إن "الماهية تسبق الوجود" (أي أن هناك طبيعة إنسانية ثابتة، خلقها الله، يولد الإنسان عليها).

ماذا تعني "الوجود يسبق الماهية"؟

- الإنسان أولاً يوجد: يولد، يُطرح في العالم، يوجد ككائن ملموس.
- ثم بعد ذلك، يصوغ ماهيته: يختار من يكون، يصنع طبيعته بنفسه.
- لا توجد "طبيعة بشرية" محددة سلفاً. الإنسان هو ما يفعله بنفسه.

هذا يعني أن الإنسان حر بالكامل. لا عذر له. لا يمكنه أن يقول "لقد خلقت هكذا" أو "طبعت على كذا". لأنه ليس هناك "خلق" أو "طبع" مسبق. الإنسان يخلق نفسه كل لحظة. هذه الحرية المطلقة هي أساس كرامته، وأيضاً أساس قلقه.

النتيجة: الإنسان ليس مجرد "شيء" "كائن في ذاته، (être-en-soi، بل هو "وعي) "كائن لذاته، .(être-pour-soiالوعي هو دائماً وعي بشيء، وهو ليس شيئاً. الوعي "فراغ"، "لا شيء". هذا اللا شيء هو الذي يسمح بالحرية: لأن الوعي ليس محدداً بأي ماهية، فهو حر في أن يصبح أي شيء.

2- الإنسان مشروع: الحرية والمسؤولية

سارتر لا يكتفي بالقول إن الإنسان حر. بل يقول إن الإنسان **"مشروع** .(projet) "أي أن الإنسان ليس شيئاً منجزاً، بل هو مشروع قيد التنفيذ. كل إنسان يصوغ مشروعه الخاص في الحياة: ماذا يريد أن يكون؟ ماذا يريد أن يفعل؟ قيمه؟ أهدافه؟

هذا المشروع ليس اختياراً واحداً، بل هو سلسلة اختيارات متصلة. الإنسان يختار في كل لحظة. حتى عدم الاختيار هو اختيار (اختيار عدم الاختيار). هذا يعني أن الإنسان مسؤول عن كل شيء في حياته. لا ظروف خارجية تعذره. حتى لو كان في سجن، فهو حر في اختيار موقفه من السجن (كما فعل بطل رواية "الموت في النفس").

هذه المسؤولية المطلقة هي مصدر "القلق الوجودي .(angoisse) "يخاف الإنسان من حريته، لأنها ثقيلة. لذلك، يهرب معظم الناس إلى "الإيمان السيئ .(mauvaise foi) " الإيمان السيئ هو أن يعامل الإنسان نفسه كشيء (ككائن في ذاته) ليتخلص من مسؤولية الاختيار. مثلاً: يقول "أنا خجول طباعياً، لا أستطيع تغيير ذلك". هذا إيمان سيئ، لأنه يتجاهل أن طبعه ليس ثابتاً، وأنه يختار الخجل كل لحظة.

الفلسفة السارترية، إذن، هي فلسفة تحررية بقوة. لكنها أيضاً فلسفة قاسية. لا عزاء، لا أعذار، لا ظروف مخففة. الإنسان حر، وهذا كل شيء.

3- إلحاد سارتر: لا عذر، لا أمل، لا خلاص

سارتر ملحد، لكن إلحاده مختلف عن إلحاد دوكينز أو هيتشنز. سارتر لا يهتم بإثبات عدم وجود الله. بل يهتم بتداعيات عدم وجود الله. في غياب الله، كل شيء مسموح؟ سارتر يقول نعم، لكن هذا ليس هرطقة، بل هو مسؤولية.

إذا لم يكن هناك إله، فالإنسان ليس مسؤولاً أمام أحد إلا أمام نفسه. لكنه أيضاً ليس لديه أي عذر. عندما يختار، يختار للبشرية جمعاء (كما يقول كانط: "تصرف كما لو أن قاعدة عملك ستصبح قانوناً كونياً"). سارتر يتبنى مبدأ كانط لكن بدون الله.

لكن سارتر صادق في إلحاده. لا يحاول تهريبه أو تخفيفه. يعترف بأن إلحاده يؤدي إلى العبثية .(l'absurde) الحياة عبثية، لا معنى لها في ذاتها. المعنى الذي نخلقه هو معنى بشري، نسبي، مؤقت. لكن هذا لا يبرر الانتحار أو اليأس. بل يجب أن نعيش بشجاعة، ونخلق معنى، ونواجه العبث دون خوف.

في مسرحية "الذباب (Les Mouches) "ورواية "الغثيان(La Nausée) "، يصور سارتر هذه التجربة. البطل يشعر بالغثيان من الوجود، من كثرة الأشياء، من عدم وجود معنى. لكن في النهاية، يقرر أن يعيش، أن يكتب رواية، أن يخلق شيئاً. هذا هو البطل السارتري: يعرف أن لا معنى، لكنه يخلق معنى.

4- نقد سارتر: هل الحرية المطلقة ممكنة؟

سارتر قدّم فلسفة بطولية، لكنها تواجه نقداً شديداً، حتى من فلاسفة وجوديين آخرين (مثل ميرلوبونتي وليفيناس).

النقد الأول: تجاهل الجسد واللاشعور .سارتر يختزل الإنسان إلى وعي حر، متجاهلاً أن الإنسان جسد أيضاً. الجسد له رغباته، حالاته، أمراضه، حدوده. الوعي ليس حراً بالكامل؛ الجسد يقيده. أيضاً، فرويد اكتشف اللاشعور: كثير من دوافعنا ليست واعية، ولا نتحكم فيها. سارتر حاول نقد فرويد (في "الوجود والعدم")، لكن نقده لم يكن مقنعاً.

النقد الثاني: تجاهل الآخر .سارتر يقول: "الآخر هو الجحيم" (في مسرحية "الخروج"). أي أن وجود الآخر يحد من حريتي، لأن الآخر ينظر إليّ، ويحولني إلى موضوع (شيء). هذا التصور للعلاقة مع الآخر هو تصور صراعي. لكن هل كل العلاقات صراعية؟ أليس هناك حب، تعاون، تضحية؟ فلسفة سارتر تفتقد البعد الأخلاقي الإيجابي.

النقد الثالث: تجاهل التاريخ والبنى الاجتماعية .سارتر يعامل الإنسان كفرد معزول، متجاهلاً أن الإنسان نتاج تاريخ ومجتمع. فوكو سينتقده بشدة من هذه الناحية. الإنسان ليس

حراً في اختيار كل شيء؛ هناك خطابات وقوى تحدد ما يمكن أن يفكر فيه ويختاره. حتى الوعي نفسه نتاج هذه الخطابات.

النقد الرابع: هل "الوجود يسبق الماهية" حقيقة أم اختيار؟ سارتر يعامل قاعدته كحقيقة فلسفية. لكنه لم يثبتها. هو اختارها. هذا اختيار وجودي، وليس حقيقة موضوعية. من الممكن أن أختار العكس (أن الماهية تسبق الوجود) دون أن أكون غير عقلاني. إذن، فلسفة سارتر هي مجرد "إيمان وجودي"، وليست حقيقة موضوعية.

5- سارتر وتأليه الإنسان: الإنسان كإله فقير

على الرغم من نقده للإيمان الديني، فإن سارتر يؤله الإنسان بطريقته. الإنسان هو الخالق (للقيم والمعنى)، وهو المرجع الأعلى (لا شيء فوقه)، وهو المسؤول المطلق (لا عذر له). هذه كلها صفات إلهية، لكنها تُسند إلى إنسان فقير: إنسان يموت، يخطئ، يندم، يمرض.

سارتر نفسه شعر بهذا التناقض. في محاضرة "الوجودية مذهب إنساني"، يحاول الدفاع عن الإنسانية: الإنسان هو الغاية، وليس وسيلة. لكنه لم يقدم سبباً مقنعاً لاختيار الإنسان كغاية. لماذا لا أختار نفسي فقط؟ لماذا لا أختار حيواناً أو شجرة؟

سارتر، في نهاية حياته، حاول الاقتراب من الأخلاق في كتابه "نقد العقل الجدلي" (Critique de la raison dialectique)، لكنه لم يكمل المشروع. ربما لأنه أدرك أن الأخلاق تحتاج إلى أساس لا يمكن أن يقدمه الوجودي الملحد.

ثانياً: ميشيل فوكو – موت الإنسان

1- من سارتر إلى فوكو: قطيعة معرفية

إذا كان سارتر يمثل قمة الإنسانية الحداثية، فإن ميشيل فوكو يمثل قمة نقدها. فوكو هو فيلسوف "ما بعد البنيوية (Post-structuralism) " و"ما بعد الحداثة " (Postmodernity).يعلن بوضوح" :**الإنسان قد مات"**، كما أعلن نيتشه موت الإله.

لكن "موت الإنسان" عند فوكو ليس موت الجنس البشري (طبعاً)، بل موت "الإنسان" كفكرة فلسفية. الإنسان كموضوع مركزي للمعرفة، كفاعل حر عاقل، كمرجع للقيم والمعنى. هذا "الإنسان" الذي صنعته الحداثة هو مجرد اختراع حديث، وسيزول كما زال غيره.

فوكو يكتب في نهاية كتابه "الكلمات والأشياء" :(Les Mots et les Choses) "الإنسان هو اختراع حديث، لا يعود إلى أكثر من نهاية القرن الثامن عشر. إنه مجرد طية في ترتيب الأشياء، وسيمحى قريباً كما يمحى وجه من الرمل على حافة البحر."

هذه العبارة الصادمة تعبر عن تحول جذري: لا يوجد "جوهر" إنساني ثابت. ما نسميه "الإنسان" هو نتاج خطابات وتطبيقات عملية (ممارسات) في لحظة تاريخية معينة. الإنسان ليس فاعلاً، بل هو مفعول به. ليس هو الذي يتكلم، بل الخطابات تتكلم من خلاله. ليس هو الذي يعرف، بل المعرفة تنتجه.

2- نقد "الذات الفاعلة" (الموضوع/الفاعل)

فوكو ينتقد المفهوم الحداثي للذات كفاعل واع حر. هذا المفهوم، في نظره، هو وهم. الذات ليست مصدر المعرفة والإرادة، بل هي نقطة تقاطع لخطابات وقوى لا تتحكم فيها.

الخطاب (Discourse)هو نظام من العبارات والقواعد التي تحدد ما يمكن قوله وما لا يمكن قوله في لحظة تاريخية معينة. مثلاً، خطاب "الجنون" في القرن السابع عشر مختلف عنه في القرن التاسع عشر. ليس لأن المجانين تغيروا، بل لأن خطابات تغيرت. "المجنون" ليس كائناً طبيعياً، بل هو نتاج خطاب.

الممارسة (Practice)هي الأفعال والمؤسسات التي تطبق الخطابات. مثلاً، السجن ليس مجرد مكان، بل هو ممارسة تعبر عن خطاب معين عن الجريمة والعقاب. السجن يصنع "المجرم" كفئة.

الذات، إذن، هي نتاج هذه الخطابات والممارسات. أنا لا أختار من أكون. أنا أُنتَج. هذا هو المعنى العميق لـ"موت الإنسان": موت الإنسان الفاعل الحر، وظهور الإنسان كمفعول به.

3- من "الإنسان" إلى "الجسد والرغبة"

إذا لم يكن هناك "إنسان" بالمعنى الفلسفي، فما الذي يبقى؟ يبقى الجسد، والرغبة، والقوة، والمقاومة. فوكو يحول اهتمامه من "الوعي" إلى "الجسد". من "الذات" إلى "الرغبة". من "المعنى" إلى "القوة."

في كتبه عن السجن ("المراقبة والمعاقبة") وعن الجنس ("تاريخ الجنسانية")، يحلل كيف تنتج الخطابات "أجساداً خاضعة". الجسد ليس طبيعياً، بل هو منتج اجتماعياً. الرغبة ليست فطرية، بل هي منتجة بواسطة الخطابات. حتى ما نعتبره أعمق شيء فينا (جنسانيتنا) هو نتاج تاريخي.

هذا التحليل له نتائج تحررية: إذا كانت الذات منتجة، فهي قابلة للتغيير. ليس هناك "طبيعة بشرية" ثابتة تمنع التغيير. يمكننا أن ننتج ذواتاً جديدة، وأجساداً جديدة، ورغبات جديدة. هذه هي "جماليات الوجود" التي تحدث عنها فوكو في أواخر حياته: كيف يمكن للفرد أن يصنع من نفسه عملاً فنياً، لا أن يكتشف "حقيقته" المخفية.

4- فوكو وتأليه الإنسان (المفارقة)

على الرغم من إعلان فوكو "موت الإنسان"، فإن فلسفته تؤدي في النهاية إلى تأليه الإنسان بطريقة مختلفة. الإنسان (أو "الذات" إذا أردنا) يبقى مركزاً، لكن ليس كفاعل واع، بل كموقع للمقاومة والإبداع.

تأليه الجسد :الجسد أصبح مركزاً للمعنى والقيمة. العناية بالجسد، تحرير الرغبات، مقاومة السلطة عبر الجسد. هذا قريب من عبادة الجسد في الثقافة المعاصرة.

تأليه الرغبة :الرغبة أصبحت قيمة في حد ذاتها. إشباع الرغبة هو الخير، وكبتها هو الشر. هذا هو أساس "التحرر الجنسي" الذي نادى به فوكو وغيره.

تأليه المقاومة :المقاومة أصبحت فضيلة مطلقة. مقاومة السلطة، مقاومة الخطابات، مقاومة الأعراف. حتى لو لم تكن هناك حقيقة أو خير موضوعي، فإن المقاومة في حد ذاتها خير.

فوكو، إذن، لم يخرج من دائرة تأليه الإنسان. هو فقط غير الموضوع: من الإنسان الفاعل العاقل إلى الإنسان الراغب المقاوم. لكن الإنسان يبقى هو المرجع.

5- مقارنة بين سارتر وفوكو

فوكو	سارتر
الإنسان مفعول به (نتاج خطابات)	الإنسان فاعل حر
الجسد والرغبة أساس المقاومة	الوعي أساس الحرية
الماهية (الخطاب) تنتج الوجود (الذات)	الوجود يسبق الماهية
ما بعد البنيوية تعلن موت الإنسان	الوجودية مذهب إنساني
المعنى نتاج خطابات القوة	الإنسان خالق للمعنى
المقاوم المحلي الذي يرفض الخطابات	البطل الوحيد الذي يخلق قيمه

فوكو	سارتر
إلحاد ما بعد حداثي، يشكك في كل شيء	إلحاد بطولي، يعاني العبث

لكن كليهما، رغم الاختلاف، يبقيان الإنسان (بصيغته الوعي أو الجسد) مركز الوجود. كلاهما يرفضان أي تعالٍ خارج الإنسان. كلاهما يؤله الإنسان سلباً أو إيجاباً.

6- مقارنة مع التراث الإسلامي: الإنسان بين العبودية والخلافة

التراث الإسلامي يقدم بديلاً عن النقيضين: إما تأليه الإنسان (سارتر) أو إنكار أي جوهر له (فوكو). الإسلام يقدم رؤية: الإنسان خليفة، لكنه عبد. له كرامة، لكنها مستمدة من الله. له حرية، لكنها في حدود العبودية. له قدرة على المعرفة، لكنها محدودة.

هذه الرؤية تتجنب:

- **غطرسة سارتر** :الإنسان ليس إلهاً، ولا يستطيع خلق المعنى من العدم. هو مكتشف للمعنى، وليس خالقاً له.
- **فوكو السخرية** :الإنسان ليس مجرد نتاج خطابات. له جوهر (الفطرة)، وله كرامة، وله مسؤولية. الخطابات تؤثر فيه، لكنه ليس مجرد انعكاس لها.

الغزالي يقدم نقداً للعقلانية المفرطة (قريب من نقد سارتر وفوكو للعقل الحداثي) لكنه يبقى متمسكاً بإمكانية المعرفة والحقيقة. العقل له حدود، لكنه ليس عدواً. القلب والكشف يكملان ما يعجز عنه العقل.

ابن عربي يقدم تصوراً للذات: الذات هي "عين ثابتة" في علم الله، لكنها تتحقق في الوجود عبر تجليات متجددة. هذا يجمع بين الثبات (الجوهر) والتحول (التجلي). لا هو جمود سارتر (الذات كفاعل ثابت)، ولا هو سيولة فوكو (الذات كنتاج فقط).

طه عبد الرحمن ينتقد "الإنسان المطلق" في الحداثة الغربية (سارتر) و"لا إنسان" ما بعد الحداثة (فوكو). ويدعو إلى "إنسان مقيد بالمسؤولية الأخلاقية" و"إنسان متعاقد مع الآخرين". هذا الإنسان ليس إلهاً ولا عبداً للخطابات، بل هو مسؤول حر في حدود الأخلاق.

خلاصة الفصل الثاني

النزعة الإنسانية المتطرفة (سارتر) ونقدها (فوكو) هما وجهان لعملة واحدة: رفض أي تعالٍ خارج الإنسان. سارتر يؤله الإنسان كفاعل حر. فوكو يؤله الإنسان كموقع للرغبة والمقاومة. كلاهما يبقيان الإنسان في المركز، وكلاهما لا يستطيعان تقديم أساس متين للمعنى والأخلاق.

في الفصل الثالث، سننتقل من الفلسفة إلى الثقافة. كيف يظهر تأليه الذات في الحياة اليومية للإنسان المعاصر؟ في الفردانية الراديكالية، وفي صناعة الهوية، وفي تقديس الرغبة. هذا هو "الإله الجديد" الذي يعبده الإنسان اليوم: نفسه.

إحالات المصادر والمراجع للفصل الثاني

سارتر (مصادر أصلية):

1. سارتر، جان بول – *الوجود والعدم*. *(L'Être et le Néant)* ترجمة عبد الرحمن بدوي. بيروت: دار الطليعة.
2. سارتر، جان بول – *الوجودية مذهب إنساني* *(L'existentialisme est un humanisme)*. ترجمة نقولا حداد. بيروت: عويدات.
3. سارتر، جان بول – *الغثيان*. *(La Nausée)* ترجمة أمين الزاوي. بيروت: دار المدى.
4. سارتر، جان بول – *الذباب*. *(Les Mouches)* ترجمة سهيل إدريس. بيروت: دار الآداب.

دراسات عن سارتر:

5. Jeanson, Francis – *سارتر: مشكلة الأخلاق*. ترجمة جورج طرابيشي. بيروت: دار الطليعة.

6. Murdoch, Iris – *Sartre: Romantic Rationalist*. London: Vintage, 1999.

7. Levy, Bernard-Henri – *Sartre: The Philosopher of the Twentieth Century*. Cambridge: Polity Press, 2003.

فوكو (مصادر أصلية):

8. فوكو، ميشيل – *الكلمات والأشياء: علم آثار العلوم الإنسانية* *(Les Mots et les Choses)*. ترجمة نبيل منصور. بيروت: المركز الثقافي العربي.

9. فوكو، ميشيل – *المراقبة والمعاقبة: ولادة السجن*. *(Surveiller et punir)* ترجمة علي مقلد. بيروت: دار الهادي.

10. فوكو، ميشيل – *تاريخ الجنسانية* *(Histoire de la sexualité)* (3 مجلدات). ترجمة جورج كتورة وآخرين. بيروت: المنظمة العربية للترجمة.

دراسات عن فوكو:

11. Dreyfus, Hubert & Rabinow, Paul – *Michel Foucault: Beyond Structuralism and Hermeneutics*. Chicago: University of Chicago Press, 1982.

12. Gutting, Gary – *Foucault: A Very Short Introduction*. Oxford: Oxford University Press, 2005.

13.ديكومب، فنسان – *فوكو: الفلسفة بالآلات* .ترجمة أنور مغيث. القاهرة: المجلس الأعلى للثقافة.

مقارنات سارتر-فوكو:

14. Flynn, Thomas – *Sartre, Foucault, and Historical Reason*. Chicago: University of Chicago Press, 2005.
15. Gutting, Gary – *Thinking the Impossible: French Philosophy Since 1960*. Oxford: Oxford University Press, 2011.

مراجع التراث الإسلامي للنقد:

16.الغزالي، أبو حامد – *ميزان العمل* .تحقيق سليمان دنيا. القاهرة: دار المعارف.
17.ابن عربي، محيي الدين – *فصوص الحكم* .تحقيق أبو العلا عفيفي. بيروت: دار الكتاب العربي.
18.طه عبد الرحمن – *روح الحداثة: المدخل إلى تأسيس الحداثة الإسلامية* .الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، 2006.
19.طه عبد الرحمن – *الحق الإسلامي في الاختلاف* .الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، 2005.

الفصل 3 : الذات كإله جديد

تمهيد إشكالي

بعد أن حللنا في الفصلين السابقين تحول المقدس نظرياً (من الله إلى الإنسان) وفلسفياً (عند سارتر وفوكو)، ننتقل الآن إلى المظاهر المعاصرة لهذا التحول في الحياة اليومية. كيف يعبد الإنسان المعاصر ذاته؟ ما هي طقوس هذه العبادة الجديدة؟ وما هي تناقضاتها؟

"الذات (Self) "في الثقافة المعاصرة أصبحت محوراً للمعنى والقيمة والقداسة. عبارات مثل "كن نفسك"، "اكتشف ذاتك"، "حقق ذاتك"، "اهتم بنفسك"، "أحب نفسك" تملأ كتب التنمية البشرية، والإعلانات، ووسائل التواصل الاجتماعي. هذا ليس مجرد كلام عابر. إنه يعكس تحولاً عميقاً في البنى الأنثروبولوجية.

في هذا الفصل، سنحلل ثلاث مظاهر رئيسية لتأليه الذات:

1. **الفردانية الراديكالية** :الفرد مقابل الجماعة، الذات مقابل المجتمع، الحرية مقابل الالتزام.
2. **صناعة الهوية** :الهوية لم تعد شيئاً نكتشفه، بل شيئاً نصنعه. هذا يشبه الخلق الإلهي، لكن في نسخة بشرية.
3. **تقديس الرغبة** :الرغبة أصبحت المرجع الأسمى. ما أرغب فيه هو خير، وما لا أرغب فيه هو شر. هذا هو "أخلاق الرغبة" في ثقافة الاستهلاك.

أطروحة هذا الفصل :**الذات الحديثة (وما بعد الحديثة) أصبحت إلهاً جديداً، لكنه إله هش ومتناقض. يعبد الإنسان نفسه، لكنه لا يثق بها. يبحث عن ذاته، لكنه لا يجدها. يقدس رغباته، لكنه لا يشبعها أبداً. هذه هي مأساة الإنسان في عصر "الذات كإله."**

أولاً: الفردانية الراديكالية

1- الفردانية: من الجماعة إلى الفرد

كان الإنسان التقليدي يعيش في جماعة: عشيرة، قبيلة، قرية، كنيسة، مسجد، عائلة ممتدة. هويته تأتيه من هذه الجماعات. مكانته، قيمه، أهدافه، كلها تحددها الجماعة. الفرد لم يكن مستقلاً بالمعنى الحديث.

الفردانية الحديثة (Individualism) هي نتاج الحداثة. بدأت مع عصر النهضة (الإنسان صانع نفسه)، وتطورت مع عصر الأنوار (الإنسان يفكر بنفسه)، وبلغت ذروتها في القرن العشرين (حقوق الفرد مقابل المجتمع، حرية الفرد المطلقة).

الفردانية الراديكالية هي الفردانية التي تضع الفرد فوق كل شيء. الفرد هو المرجع، والمجتمع مجرد وسيلة لخدمة الفرد. الالتزامات الاجتماعية مقبولة فقط إذا وافق عليها الفرد. لا شيء مقدس فوق الفرد، لا عائلة، لا دين، لا وطن، لا إنسانية.

هذا الموقف له إيجابيات: تحرر من القيود التقليدية الظالمة (التمييز على أساس الجنس، العرق، الطبقة). لكن له سلبيات كبيرة: الوحدة، الاغتراب، فقدان الانتماء، صعوبة الالتزام طويل الأمد.

2- تناقضات الفردانية الراديكالية

الفردانية الراديكالية تواجه تناقضات بنيوية:

أولاً: الفرد لا يستطيع العيش بمفرده. حتى أكثر الأفراد استقلالية يحتاج إلى آخرين: للعمل، للحب، للصداقة، للاعتراف. "الاعتراف (Recognition) "هو حاجة إنسانية أساسية، كما أكد هيدغر وهونيث. الفرد يحتاج أن يراه الآخر، أن يعترف الآخر بقيمته. لكن الفردانية الراديكالية تجعل الاعتراف صعباً: لأن الآخرين أيضاً أفراد لا يرغبون في الالتزام.

ثانياً: الحرية المطلقة تؤدي إلى العزلة. عندما يكون كل فرد حراً في فعل ما يريد، لا توجد روابط قوية تربط الناس. العلاقات تصبح مؤقتة، قابلة للاستبدال. هذا هو "الحب السائل" عند زيجمونت باومان: علاقات بدون التزام، حب بدون غد.

ثالثاً: الاختيار اللامحدود يسبب القلق وليس السعادة. عندما يكون كل شيء خياراً (المهنة، الشريك، المدينة، الدين، الهوية الجنسية، نمط الحياة)، يزداد القلق بدلاً من أن تقل. الإنسان يخاف أن يختار الخطأ، يخاف أن يفوت شيئاً أفضل (FOMO: Fear Of Missing Out). هذا ما يسميه باري شوارتز "تناقض الاختيار": الاختيار الأكثر يقلل السعادة.

رابعاً: الفردانية تؤدي إلى النرجسية. عندما يكون الفرد هو المركز، يصبح مهووساً بنفسه. صورته، نجاحاته، سعادته، إنجازاته. هذا يؤدي إلى النرجسية المرضية: عدم القدرة على حب الآخرين، عدم الاكتراث بمشاعرهم، استغلالهم كأدوات لخدمة الذات. عالم النفس كريستوفر لاش كتب عن "ثقافة النرجسية" في السبعينيات، والظاهرة ازدادت منذ ذلك الحين.

3- الفردانية وعبادة الذات

في الثقافة المعاصرة، الفردانية الراديكالية تحولت إلى عبادة الذات. طقوس هذه العبادة:

- **السيلفي :(Selfie)** أخذ صور للنفس ونشرها على وسائل التواصل. ليس مجرد توثيق، بل هو إعلان: "أنا موجود، أنا مهم، أنا جميل". السيلفي هو أيقونة عبادة الذات.
- **التنمية البشرية :(Self-help)** كتب ومحاضرات وندوات تعلمك كيف "تصبح أفضل نسخة من نفسك". الفرضية: أنت تستطيع أن تصنع نفسك بنفسك. أنت الإله الخالق لذاتك.
- **العلامة التجارية الشخصية :(Personal Branding)** أنت لست مجرد شخص، أنت علامة تجارية. يجب أن تسوقها، تنميها، تحميها. هذا هو رأسمالية الذات.
- **الاعتذار عن الذات :(Self-care)** الاهتمام بنفسك أصبح واجباً أخلاقياً. "اهتم بنفسك أولاً" هو الشعار. الصحة النفسية، اليوغا، التأمل، التغذية، الرياضة، كلها تصبح طقوساً لخدمة الذات الإله.

هذه الممارسات ليست سيئة بذاتها. المشكلة عندما تصبح هي كل شيء، وعندما تغيب أي مرجعية خارج الذات.

4- مقارنة مع التراث الإسلامي: الفرد والجماعة

الإسلام يحقق توازناً بين الفرد والجماعة. الفرد مسؤول أمام الله عن أفعاله ("كل نفس بما كسبت رهينة")، لكنه جزء من أمة. الصلاة جماعة، الزكاة جماعة، الحج جماعة. الفرد ليس وحيداً، لكنه ليس ملغياً في الجماعة.

هذا التوازن يتجنب:

- **الفردانية الراديكالية** (الفرد إله).
- **الجماعية الشمولية** (الفرد مجرد وسيلة).

الغزالي يتحدث عن "العدالة" كتعديل بين حاجات الفرد وحاجات المجتمع. الإنسان ليس ملاكاً، ولا حيواناً. هو مخلوق اجتماعي يحتاج إلى الآخرين، لكنه أيضاً روح فردية ستقف وحيدة أمام الله.

ابن عربي يرى أن كل إنسان له "عين ثابتة" فريدة في علم الله. هذه العين تعبر عن خصوصيته وفرادته. لكن هذه الفردانية لا تنفي العلاقة مع الآخرين ومع الله. بالعكس، الفردانية الحقيقية تتحقق في العبودية، وليس في التمرد على كل شيء.

طه عبد الرحمن يقدم نقداً للفردانية الغربية من منظور إسلامي. يدعو إلى "تعاقدية أخلاقية" بدلاً من "فردانية أنانية". الإنسان مسؤول تجاه الآخرين، وليس حراً في فعل كل شيء.

ثانياً: صناعة الهوية

1- الهوية: من الاكتشاف إلى الاختراع

في الثقافة التقليدية، الهوية كانت شيئاً تُكتشف، لا تُصنع. تولد في عائلة، في مجتمع، في دين. هويتك محددة سلفاً. دورك هو أن تكتشفها وتقبلها وتعيشها. الهوية كانت "ماهية" تسبق الوجود (عكس سارتر).

في الثقافة الحديثة، خاصة بعد سارتر وفوكو، الهوية أصبحت شيئاً نصنعه. نحن نختار هويتنا: المهنة، الشريك، نمط الحياة، الانتماءات، القيم، حتى الجنس (في النظرية النسوية والجندرية). لا شيء ثابت. كل شيء قابل للتغيير.

هذا التحول له ميزة: تحرر من القيود التقليدية. لكن له ثمن: القلق المستمر من أننا اخترنا الهوية الخطأ، أو أننا سنغير رأينا غداً، أو أننا نخدع أنفسنا.

2- صناعة الهوية كطقس ديني

صناعة الهوية في الثقافة المعاصرة تشبه الطقس الديني:

- **البحث** :رحلة اكتشاف الذات (مثل رحلة الحج).
- **الاختيار** :قرار حاسم يغير الهوية (مثل التوبة أو التحول الديني).
- **الإعلان** :إعلان الهوية الجديدة للآخرين (مثل الشهادة أو الاعتراف).
- **المجتمع** :الانضمام إلى مجتمع يشاركني الهوية (مثل الأمة أو الطائفة).
- **الطقوس اليومية** :ممارسات تعزز الهوية (مثل ارتداء ملابس معينة، استهلاك محتوى معين، استخدام لغة معينة).

أمثلة على صناعة الهوية كدين:

- **الهوية الجنسية** :الإعلان عن التحول الجنسي أو الهوية غير الثنائية أصبح يشبه "الولادة الجديدة" روحياً.

- **الهوية الاستهلاكية** :ماركات السيارات والهواتف والملابس تعبر عن هويتنا. "أنا من نوع "iPhone أو "أنا من نوع "Android هو تصريح هوية.
- **الهوية السياسية** :الانتماء إلى حزب أو أيديولوجيا أصبح يشبه الانتماء الديني. "صحوة" سياسية تشبه "صحوة" روحية.
- **الهوية العلاجية** :تصنيف النفس ضمن فئة نفسيةADHD) ، توحد، قلق، اكتئاب (يعطي هوية وتفسيراً للذات ومجتمعاً من "الناجين."

3- تناقضات صناعة الهوية

صناعة الهوية تواجه تناقضات:

أولاً: هل الهوية حقيقية أم مجرد تمثيل؟ إذا كنت أنا من يختار هويتي، فهل هذه الهوية حقيقية؟ أم هي مجرد قناع أرتضيه؟ قد يكون هناك "أنا حقيقي" خلف الأقنعة، لكن من يدري؟ هذا هو القلق الوجودي للمعاصر: "هل أنا حقيقي، أم أنا فقط ما أقدمه للآخرين؟"

ثانياً: الاستقرار مقابل التغيير .الهوية تحتاج إلى استقرار (لتكون شيئاً)، لكن صناعة الهوية تؤكد التغيير المستمر (لأنني أستطيع تغييرها في أي لحظة). كيف يمكن أن أكون شيئاً وأتغير في نفس الوقت؟ هذا يؤدي إلى "الذات السائلة" عند باومان: ذات لا ترتكز على شيء، تتحول كما تتحول الرمال.

ثالثاً: الأصالة مقابل التقليد .نريد أن نكون "أصيلين"، أن نكون "أنفسنا". لكن من أين نأخذ نماذج "الأصالة"؟ من الثقافة، من الإعلام، من الآخرين. نحن نقلد من يقول لنا "كن أصيلاً". هذه مفارقة: الأصالة المطلوبة تقود إلى تقليد الأصالة.

رابعاً: الوحدة مقابل التعدد .نريد هوية واحدة متماسكة، لكننا نعيش أدواراً متعددة: أب، موظف، زوج، صديق، رياضي، قارئ، ناشط. أيهما هو "أنا" الحقيقي؟ هل هناك "أنا" واحد وراء هذه الأدوار؟ أم أنا مجرد مجموعة أدوار؟ الفلسفة الوجودية والما بعد حداثية تميل إلى الثاني، لكن النفس البشرية تعاني من هذا التعدد.

4- صناعة الهوية في عصر وسائل التواصل

وسائل التواصل الاجتماعي (فيسبوك، إنستغرام، تيك توك) هي المعبد الجديد لصناعة الهوية. هناك:

- **الملف الشخصي** :هو "الأنا المثالي" الذي نقدمه للعالم.
- **الإعجاب والمشاركة** :هي طقوس الاعتراف والتأكيد.

- **المتابعون** :هم "الجماعة المؤمنة" التي تعترف بقداستنا.
- **التأثير** :**(Influence)** هو السلطة الجديدة التي نكتسبها.

لكن هذه العبادة الرقمية للذات لها أمراضها:

- **القلق من الصورة** :هل صورتي جيدة؟ هل تعبيري مناسب؟ هل حياتي تبدو مثيرة بما يكفي؟ هذا قلق دائم.
- **الإدمان** :الإعجابات تفرز الدوبامين، ونصبح مدمنين لها.
- **الاكتئاب المقارن** :مقارنة حياتي بالحياة المثالية المزيفة للآخرين تسبب الاكتئاب.
- **فقدان الخصوصية** :نقدم أنفسنا كقرابين على مذبح الشهرة، ونفقد خصوصيتنا.

5- مقارنة مع التراث الإسلامي: الهوية بين الفطرة والاختيار

الإسلام يقدم تصوراً عن الهوية يجمع بين الثبات والاختيار. الإنسان يولد على "الفطرة" (الطبيعة الأصلية الخيرة)، لكنه يتأثر بالبيئة (التربية، المجتمع، الثقافة). هويته ليست ثابتة تماماً، لكنها ليست مرنة تماماً أيضاً.

الفطرة :هي البنية الأساسية للإنسان: الإيمان بالله، التمييز بين الخير والشر، الحاجة إلى المعنى. هذه الفطرة لا تتغير.
الاختيار :ضمن الفطرة، هناك مساحة للاختيار: أي طريق أسلك؟ أي مجتمع أنتمي؟ أي عمل أختار؟

هذا التصور يتجنب:

- **الجمود التقليدي** :الهوية ليست مجرد استلام سلبي.
- **السيولة ما بعد حداثية** :الهوية ليست مجرد بناء اعتباطي.

الغزالي يتحدث عن "معرفة النفس" كطريق إلى معرفة الله. النفس ليست شيئاً نصنعه، بل شيئاً نكتشفه. لكن الاكتشاف يتطلب جهداً (مجاهدة، تزكية). نحن نشارك في تشكيل أنفسنا، لكننا لا نخلقها من العدم.

ابن عربي يرى أن كل إنسان له "عين ثابتة" في علم الله منذ الأزل. هذه العين هي هويته الحقيقية. لكن هذه الهوية لا تظهر في الدنيا كاملة؛ نحن نعمل على تحقيقها عبر الجهاد والتزكية. هذا يجمع بين الثبات (الهوية موجودة في علم الله) والتغير (نحن نسعى لتحقيقها).

طه عبد الرحمن يقدم نقداً لـ"صناعة الهوية" الغربية ويدعو إلى "تحقيق الهوية" الإسلامية. الهوية ليست شيئاً نصنعه من العدم، بل شيئاً نكتشفه ونحققه عبر الالتزام بالقيم والأخلاق.

ثالثاً: تقديس الرغبة

1- الرغبة: من القمع إلى التقديس

في الثقافة التقليدية (خاصة المسيحية وبعض التيارات الإسلامية المتشددة)، الرغبة كانت شيئاً يُقمع، يُخضع، يُسيطر عليه. الرهبنة، الصوم، الجهاد ضد النفس، كلها كانت تهدف إلى كبت الرغبة (الجنسية بشكل خاص).

في الثقافة الحديثة، حدث انقلاب كامل. الرغبة أصبحت شيئاً يُقدس. إشباع الرغبة هو الخير، وكبتها هو الشر. هذا التحول بدأ مع فرويد (الذي أظهر أن كبت الرغبة يسبب العصاب)، وتطور مع هربرت ماركيوز (الذي دعا إلى "تحرير الرغبة" كتحرر سياسي)، وبلغ ذروته في ثقافة الاستهلاك المعاصرة (التي تعتمد على تحفيز الرغبة وإشباعها باستمرار).

تقديس الرغبة له مظاهر عديدة:

- **الثورة الجنسية** :تحرير الجنس من القيود الدينية والاجتماعية. الجنس لم يعد لمجرد الإنجاب، بل للمتعة. أي شكل من أشكال التعبير الجنسي (بين البالغين الراضين) أصبح مقبولاً.
- **ثقافة الاستهلاك** :الإعلانات لا تبيع منتجات، بل تبيع أحلاماً ورغبات. "أريد هذا"، "أحتاج هذا"، "أستحق هذا". الإشباع الفوري هو القاعدة.
- **الرغبة كهوية** :ما أرغب فيه يحدد من أنا. ميولي الجنسية، تفضيلاتي الاستهلاكية، اختياراتي الترفيهية. الرغبة تصبح جوهر الذات.

2- تناقضات تقديس الرغبة

تقديس الرغبة، مثل غيره من الإيمانات المضمرة، يواجه تناقضات:

أولاً: الرغبة لا تشبع أبداً .الرغبة بطبيعتها لا نهائية. أشبع رغبة، تظهر أخرى. هذا هو مبدأ "رغبة الرغبة" عند الفيلسوف رينيه جيرار. الرغبة ليست شيئاً نمتلكه، بل هي بنية دائمة. تقديس الرغبة يعني العيش في حالة عطش دائم. لا سعادة نهائية، فقط إشباعات مؤقتة تتبعها رغبات جديدة.

ثانياً: الرغبة تقود إلى الاستغلال .الرأسمالية تستغل تقديس الرغبة. الإعلانات والتسويق يخلقون رغبات مصطنعة، ثم يقدمون منتجات لإشباعها. نحن نصبح عبيداً لرغباتنا، ورغباتنا مسيرة من قبل الشركات. هذا ليس تحرراً، بل استعباد جديد.

ثالثاً: تقديس الرغبة يتجاهل البعد الأخلاقي .إذا كانت الرغبة هي المرجع، فهل كل الرغبات مقبولة؟ ماذا عن الرغبة في العنف، في الاستغلال، في الإيذاء؟ تقديس الرغبة المتطرف يؤدي إلى "كل شيء مسموح" (باستثناء ما يضر الآخرين). لكن حتى "الضرر" يحتاج إلى تعريف. بعض الناس يرغبون في إيذاء أنفسهم. هل نسمح لهم؟ الفوضى الأخلاقية هي النتيجة.

رابعاً: تقديس الرغبة يسبب الإحباط .عندما نقدس الرغبة ونعيش لإشباعها، لكننا لا نستطيع إشباعها كلها (لأنها لا نهائية)، نشعر بالإحباط الدائم. نشعر أننا "نفوت شيئاً"، أننا "لسنا سعداء بما فيه الكفاية". هذا الإحباط يغذيه الإعلان والإعلام، لأنه يدفعنا للاستهلاك أكثر.

3- تقديس الرغبة في ثقافة الاستهلاك

ثقافة الاستهلاك المعاصرة هي المعبد الأكبر لتقديس الرغبة. آلياتها:

- **الإعلان** :يخلق رغبة ثم يقدم المنتج كحل. ليس فقط منتج، بل أسلوب حياة، هوية، سعادة.
- **التسوق** :أصبح طقساً يومياً أو أسبوعياً. التسوق ليس مجرد شراء حاجات، بل هو علاج نفسي، ترفيه، تأكيد للذات.
- **الموضة** :التغيير المستمر للأزياء والمنتجات يخلق رغبة دائمة في الجديد. القديم يصبح "غير مرغوب" بسرعة.
- **الرفاهية** :استهلاك السلع الفاخرة ليس للاستخدام، بل للإشارة إلى المكانة الاجتماعية. هذا هو "الاستهلاك التظاهري" عند ثورستين فيبلين.

تقديس الرغبة في ثقافة الاستهلاك يؤدي إلى:

- **الديون** :الكثيرون يستهلكون أكثر مما يستطيعون، ويقعون في الديون.
- **التبذير** :نشتري ثم نرمي، نستهلك ثم نتخلص. هذا له تبعات بيئية كارثية.
- **الفراغ الروحي** :نملأ الفراغ بالأشياء، لكن الفراغ يبقى. الأشياء لا تشبع الروح.

4- الرغبة والجنس: عبادة المتعة

في مجال الجنس، تقديس الرغبة يصل إلى ذروته. الجنس أصبح:

- **حقاً أساسياً** :ليس فقط حرية، بل حق. من حقي أن أمارس الجنس بالطريقة التي أريدها، مع من أريد، متى أريد (ضمن حدود القانون).

- **جوهر الهوية** :ميولي الجنسية تحدد من أنا. أنا "مثلي"، "مزدوج"، "ترانس"، "كوير"، إلخ. الجنس أصبح هوية مركزية.
- **مقياساً للتحرر** :المجتمع المتقدم هو الذي يسمح بأكبر قدر من الحرية الجنسية. المجتمع المتخلف هو الذي يقيدها.

لكن هذه العبادة الجنسية لها آثار سلبية:

- **الابتذال** :الجنس أصبح مبتذلاً، منتجاً كأي منتج آخر. فَقَدَ قدسيته وغموضه.
- **الاستغلال** :صناعة الجنس (الإباحية، الدعارة، السياحة الجنسية) تستغل الرغبات البشرية بطرق مروعة.
- **العجز** :الضغط لممارسة الجنس "بشكل صحيح"، لتحقيق "الأداء الجيد"، يسبب عجزاً نفسياً وجنسياً.
- **الفراغ** :الجنس وحده لا يشبع الحاجة إلى الحب والحميمية والالتزام. كثير من الناس يمارسون الجنس بكثرة لكنهم يظلون وحيدين.

5- مقارنة مع التراث الإسلامي: الرغبة بين التزكية والتحريم

الإسلام لا يقمع الرغبة (كما قد يفهم خطأ)، بل ينظمها ويوجهها. الرغبة (الجنسية، الشهوة، حب المال) ليست شريرة في ذاتها. هي جزء من الطبيعة البشرية التي خلقها الله. المشكلة ليست في الرغبة، بل في تجاوز الحدود.

الضوابط الإسلامية :الزواج الشرعي، غض البصر، الصوم (لكبح الشهوة)، الإنفاق في سبيل الله (لكبح حب المال). هذه الضوابط ليست قمعاً، بل هي تهذيب. الهدف ليس إلغاء الرغبة، بل جعلها في خدمة الخير، وليس في خدمة الشر.

الوسطية :الإسلام يرفض النقيضين: القمع المسيحي (الرهبنة) والإباحية الحديثة (تقديس الرغبة). يقول القرآن) *بَوَابْتَغِ فِيمَا آتَاكَ اللَّهُ الدَّارَ الْآخِرَةَ وَلَا تَنْسَ نَصِيبَكَ مِنَ الدُّنْيَا* ([القصص: 77]. لا ننسى الدنيا (الرغبات المشروعة)، ولا ننسى الآخرة (الضوابط الأخلاقية).

الغزالي في "إحياء علوم الدين" يتحدث عن "كسر الشهوتين" (شهوة البطن والفرج)، لكن ليس إلغاءهما، بل ترويضهما. النفس كالدابة: إن أهملتها تمردت، وإن شددت عليها ماتت. المطلوب هو الوسط.

ابن عربي يقدم تصوراً عميقاً: الرغبة (العشق) هي التي تحرك الكون كله. الله عشق أن يُعرف، فخلق العالم. الإنسان عشق الكمال، فسعى إليه. الرغبة ليست شراً، بل هي طاقة يمكن توجيهها نحو الخير أو الشر. المطلوب هو توجيهها نحو الله، وليس نحو الأوثان الزائلة.

خلاصة الفصل الثالث: الذات كإله هش

الذات المعاصرة أصبحت إلهاً جديداً، لكنها إله هش ومتناقض:

- **الفردانية الراديكالية** تؤدي إلى الوحدة والقلق، وليس إلى السعادة.
- **صناعة الهوية** تؤدي إلى القلق والتمثيل، وليس إلى الأصالة.
- **تقديس الرغبة** يؤدي إلى الإحباط والاستغلال، وليس إلى الإشباع.

هذا الإله الجديد (الذات) لا يستطيع أن يمنح الإنسان ما يحتاج إليه حقاً: معنى ثابت، أخلاقاً موثوقة، انتماء حقيقياً، حباً غير مشروط، غفراناً للخطايا، رجاءً بعد الموت. الذات تموت، وكيف يمكن لإله يموت أن يخلّص؟

في الأبواب القادمة (الباب الرابع: الإلحاد في السياق المعاصر، والباب الخامس: نحو إعادة تأسيس المعنى)، سنرى كيف يحاول الإنسان المعاصر الهروب من هذا المأزق، سواء عبر الإلحاد الجديد، أو عبر العدمية، أو عبر العودة إلى المقدس الحقيقي.

إحالات المصادر والمراجع للفصل الثالث

في الفردانية والذات:

1. Taylor, Charles – *مصادر الذات: تشكل الهوية الحديثة* *(Sources of the Self)*. ترجمة حيدر حاج. بيروت: المنظمة العربية للترجمة.
2. Bauman, Zygmunt – *الحداثة السائلة*. *(Liquid Modernity)* ترجمة حجاج أبو جبر. بيروت: المنظمة العربية للترجمة.
3. Bauman, Zygmunt – *الحب السائل*. *(Liquid Love)* ترجمة حجاج أبو جبر. بيروت: المنظمة العربية للترجمة.
4. Lasch, Christopher – *The Culture of Narcissism: American Life in an Age of Diminishing Expectations*. New York: Norton, 1979.
5. Schwartz, Barry – *The Paradox of Choice: Why More Is Less*. New York: HarperCollins, 2004.

في صناعة الهوية:

6. Goffman, Erving – *The Presentation of Self in Everyday Life*. New York: Anchor Books, 1959.
7. Giddens, Anthony – *Modernity and Self-Identity: Self and Society in the Late Modern Age*. Cambridge: Polity Press, 1991.
8. Turkle, Sherry – *Life on the Screen: Identity in the Age of the Internet*. New York: Simon & Schuster, 1995.
9. Berardi, Franco – *The Soul at Work: From Alienation to Autonomy*. Los Angeles: Semiotext(e), 2009.

في تقديس الرغبة:

10. Marcuse, Herbert – *Eros and Civilization: A Philosophical Inquiry into Freud*. Boston: Beacon Press, 1955.
11. Girard, René – *Deceit, Desire, and the Novel: Self and Other in Literary Structure*. Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1965.
12. Veblen, Thorstein – *The Theory of the Leisure Class*. New York: Macmillan, 1899.

13. Illouz, Eva – *Why Love Hurts: A Sociological Explanation*. Cambridge: Polity Press, 2012.

في نقد ثقافة الاستهلاك:

14. Bauman, Zygmunt – *Does Ethics Have a Chance in a World of Consumers?*. Cambridge: Harvard University Press, 2008.
15. Barber, Benjamin – *Consumed: How Markets Corrupt Children, Infantilize Adults, and Swallow Citizens Whole*. New York: Norton, 2007.
16. Klein, Naomi – *No Logo: Taking Aim at the Brand Bullies*. New York: Picador, 1999.

مراجع التراث الإسلامي:

17. الغزالي، أبو حامد – *إحياء علوم الدين*. تحقيق عبد الحليم محمود. القاهرة: دار الكتب المصرية.
18. الغزالي، أبو حامد – *كيمياء السعادة*. تحقيق عبد الرحمن بدوي. الكويت: وكالة المطبوعات.
19. ابن عربي، محيي الدين – *فصوص الحكم*. تحقيق أبو العلا عفيفي. بيروت: دار الكتاب العربي.
20. طه عبد الرحمن – *سؤال الأخلاق: مساهمة في النقد الأخلاقي للحداثة الغربية*. الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، 2000.
21. طه عبد الرحمن – *الحق الإسلامي في الاختلاف*. الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، 2005.
22. الجابري، محمد عابد – *تكوين العقل العربي*. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 1999.
23. شحرور، محمد – *الكتاب والقرآن: قراءة معاصرة*. دمشق: الأهالي للطباعة والنشر، 1990.

الباب الرابع: الإلحاد في السياق المعاصر

تمهيد الباب

بعد أن حللنا في الباب الثالث كيف تحول إنكار الله إلى تأليه الإنسان، وتتبعنا تجليات هذا التحول في الفلسفة الوجودية وما بعد البنيوية وفي ثقافة الفردانية والهوية والرغبة، ننتقل الآن إلى السياق المعاصر للإلحاد بظواهره الثلاث الأكثر إلحاحاً: الإلحاد الجديد، وعلاقة الإلحاد بثقافة الاستهلاك، ومصير الإلحاد النهائي في العدمية.

هذا الباب هو الأكثر راهنية في الكتاب. فهو يتناول ظواهر حدثت أمام أعيننا، وكُتبت عنها كتب حققت ملايين النسخ، وأثارت جدلاً واسعاً في وسائل الإعلام والجامعات والمنتديات العامة. "الإلحاد الجديد" بزغ فجأة في منتصف العقد الأول من القرن الحادي والعشرين، مدعوماً بنجاح كتب ريتشارد دوكينز، وسام هاريس، وكريستوفر هيتشنز، ودانيال دينيت. ثم تلاشى بنفس السرعة تقريباً، أو بالأحرى "تمدد" في الثقافة العامة، وأصبح جزءاً من الخطاب السائد الذي لم يعد يثير الدهشة.

لكن السؤال الذي يطرح نفسه بحدة: لماذا ظهر الإلحاد الجديد في ذلك الوقت تحديداً؟ وما هي علاقته بثقافة الاستهلاك الرأسمالية؟ ولماذا انتهى به المطاف، في تحليله النهائي، إلى العدمية التي هرب منها نيتشه وسارتر وكامو؟

هذه الأسئلة تشكل محاور هذا الباب:

الفصل الأول: الإلحاد الجديد –سنحلل خطاب كبار أعلام هذه الموجة: ريتشارد دوكينز (البيولوجي المتشدد)، وسام هاريس (الفيلسوف العصبي صاحب النزعة العلموية الحادة)، وكريستوفر هيتشنز (الصحفي الساخر صاحب البلاغة اللاذعة). سننقد افتراضاتهم المشتركة: تبسيط الدين، تحويل الإيمان إلى فرضية علمية قابلة للاختبار، والخلط بين العلم كمنهج والعلم كإيديولوجيا.

الفصل الثاني: الإلحاد وثقافة الاستهلاك –سنحلل كيف يتوافق الإلحاد العلموي مع ثقافة الاستهلاك الرأسمالية. هل هناك علاقة عضوية بين إنكار المطلق وتقديس السوق؟ كيف يحل "الإنسان المستهلك" محل "الإنسان العابد"؟ وماذا يعني تحول السوق إلى مرجعية قيمية بديلة عن الدين؟

الفصل الثالث: الإلحاد والعدمية –سنتتبع المصير المحتوم للإلحاد المتسق: العدمية. سنحلل كيف أن إنكار المطلق، رغم محاولات الإلحاد الجديد والإلحاد الإنساني لتزيينه، يؤدي في النهاية إلى فقدان المعنى والقلق الوجودي. وسنناقش ما إذا كان هناك مخرج من العدمية داخل الإطار الإلحادي، أم أن العدمية هي نهايته المنطقية التي لا مفر منها.

أطروحة الباب ككل :**الإلحاد المعاصر، في صورته الجديدة وفي علاقته بالسوق وفي عاقبته العدمية، هو إلحاد مبتور. يعد بالتحرر، لكنه يسلم الإنسان إلى أشكال جديدة من**

العبودية (للمادة، للسوق، للرغبة، للا معنى). لا يقدم عزاءً حقيقياً، ولا إجابة مقنعة عن أسئلة المعنى والموت والشر.

الفصل 1 : الإلحاد الجديد

تمهيد إشكالي

في منتصف العقد الأول من القرن الحادي والعشرين، ظهرت موجة جديدة من الكتابات الإلحادية التي حققت نجاحاً جماهيرياً غير مسبوق. ريتشارد دوكينز (عالم الأحياء التطوري) نشر "وهم الإله (The God Delusion) "عام 2006، فباع أكثر من مليوني نسخة في الطبعة الصلبة وحدها .سام هاريس (الفيلسوف العصبي) سبقه بـ"نهاية الإيمان " (The End of Faith)عام 2004، تلاه "رسالة إلى أمة مسيحية " (Letter to a Christian Nation)عام 2006. كريستوفر هيتشنز (الصحفي والمفكر) أطلق قنبلته "الإله ليس عظيماً (God Is Not Great) "عام 2007 بعنوانه الفرعي الشهير: "كيف يسمم الدين كل شيء". دانيال دينيت (الفيلسوف المعرفي) أضاف "فضفضة الإلحاد " (Breaking the Spell)عام 2006.

هؤلاء الأربعة سُمّوا "الملحدين الجدد(New Atheists) "، رغم أنهم لم يستخدموا هذا المصطلح لأنفسهم، بل هو وصف إعلامي .لكن ما الذي يجعل إلحادهم "جديداً"؟ ليس لأن حججهم جديدة (كما يشير جون هوت، فهي إعادة تدوير لحجج عصر الأنوار) .بل الجديد هو (1) :**العدائية والصدامية** :لم يكتفوا بنقد الدين، بل هاجموه بعنف ووصفوه بالغباء والمرض والسم (2) .**الجماهيرية** :كتبهم خاطبت القارئ العادي، وليس الأكاديميين، وترجمت إلى عشرات اللغات (3) .**الربط مع السياسة** :جاءت هذه الموجة في سياق ما بعد 11 سبتمبر، وفي مواجهة "الإرهاب الإسلامي" من جهة، و"الإدارة الأمريكية المتدينة" (بوش الابن) من جهة أخرى (4) .**العلموية** :جعلوا العلم (خاصة نظرية التطور) سلاحاً ضد الدين، وحوّلوه إلى أيديولوجيا شاملة.

أطروحة هذا الفصل :**الإلحاد الجديد هو خطاب تبسيطي صدامي، يعيد إنتاج أسوأ ما في الأصولية الدينية التي يهاجمها. إنه يخلط بين العلم كمنهج والعلم كإيديولوجيا، ويختزل الدين إلى أسوأ صوره، ويتجاهل قروناً من اللاهوت والفلسفة الدينية، ويقدم نفسه كبديل "عقلاني" بينما هو في جوهره خطاب أخلاقي مشبع بالقيم والافتراضات غير المثبتة.**

سنحلل خطاب كل من دوكينز وهاريس وهيتشنز، ثم نوجه نقداً شاملاً للمشترك بينهم.

أولاً: ريتشارد دوكينز – "وهم الإله"

1- الفرضية الأساسية: الإله فرضية علمية

دوكينز هو عالم بيولوجيا تطورية، وأستاذ سابق للفهم العام للعلم في أكسفورد. نقطة انطلاقه في نقده للدين هي" :**الإله فرضية علمية، مثل أي فرضية أخرى، ويمكن اختبارها بالأدلة** ." في كتابه "وهم الإله"، يكتب: "الإله في الأديان التوحيدية هو كائن له صفات محددة: خلق الكون، يستجيب للصلاة، يصنع المعجزات. هذه كلها ادعاءات واقعية، ويمكن فحصها علمياً."

من هذا المنطلق، يقدم دوكينز حجته الشهيرة: "نظرية التطور بالانتقاء الطبيعي تجعل من الممكن أن تكون ملحداً مكتفياً فكرياً .(intellectually fulfilled atheist) قبل داروين، كان بإمكانك أن تكون ملحداً، لكنك لم تكن تستطيع أن تبرر إلحادك بشكل كامل. داروين أغلق الباب أمام إله الفجوات (God of the gaps) الذي يحتاج إليه الإيمان لملء ما لا يستطيع العلم تفسيره."

هذا الموقف هو "العلموية" بامتياز: تحويل الإله إلى فرضية علمية، ثم الحكم عليها بأنها غير مدعومة بالأدلة، ثم استخلاص أن الإيمان بها "وهم". لكن هذه الحجة تواجه مشكلة فلسفية كبرى: هل الإله فرضية علمية أصلاً؟ هل يمكن اختبار وجود كائن متعالي، لا يخضع لقوانين الطبيعة، بالملاحظة والتجريب؟

2- الوهم والميم: تقليص الدين إلى مرض أو فيروس

دوكينز لا يكتفي بإنكار وجود الإله. بل يصف الإيمان الديني بأنه "وهم (delusion) " بالمعنى السريري: "الإيمان بالله هو وهم، وهو وهم خطير". الوهم في علم النفس هو اعتقاد ثابت على الرغم من الأدلة الدامغة على عكسه. دوكينز يعتبر أن الأدلة العلمية (نظرية التطور، علم الكون، علم الأعصاب) تدحض الإيمان بالله، وبالتالي فمن يتمسك به هو "واهم" بالمعنى المرضي.

كما يستخدم دوكينز نظرية "الميم – (meme) "وهي وحدة تقليد ثقافي – لشرح انتشار الدين. الدين، في نظره، هو "فيروس عقلي" أو "طفيلي فكري" يصيب العقول وينتشر من شخص إلى آخر، مستغلاً قابلية الدماغ البشري للاعتقاد. الأطفال "يُعدون " (programmed)من قبل آبائهم بالإيمان الديني، ثم ينقلونه بدورهم.

هذه الاستعارات البيولوجية (الوهم، الفيروس، الطفيلي، البرمجة) تهدف إلى نزع القداسة عن الدين وتقديمه كظاهرة مرضية يمكن تفسيرها بالكامل بمصطلحات مادية. لكنها تسيء فهم الدين كظاهرة إنسانية معقدة، وتختزله إلى مجرد خلل معرفي.

3- الأخلاق بدون الله: إشكال لم يُحل

يواجه دوكينز السؤال الأخلاقي التقليدي: "إذا لم يكن هناك إله، فلماذا نكون صالحين؟" إجابته: "الأخلاق لا تحتاج إلى الله. لدينا أسباب تطورية واجتماعية لنكون أخلاقيين. التعاون

والإيثار كانا مفيدين لأسلافنا، وهما مفيدان لنا اليوم. نحن نستطيع أن نكون أخلاقيين دون الحاجة إلى مراقب سماوي."

لكن هذه الإجابة تواجه مشكلة "الاستخلاص (is-ought problem) "التي أشار إليها هيوم: من كون شيئاً مفيداً تطورياً، لا يلزم أن يكون واجباً أخلاقياً. لماذا يجب أن أتبع غرائزي التطورية عندما تتعارض مع مصلحتي الشخصية؟ دوكينز لا يقدم إجابة مقنعة.

كما أنه لا يستطيع تفسير لماذا نعتبر بعض السلوكيات "شريرة" حتى لو كانت مفيدة تطورياً. لو افترضنا أن القبلية والعنصرية كانت مفيدة لأسلافنا في التنافس على الموارد، فهل ذلك يجعلها أخلاقية؟ دوكينز يريد الاحتفاظ بالتمييز بين الخير والشر، لكنه لا يستطيع تبريره ضمن إطاره الطبيعي.

4- نقد دوكينز: من داخل الفلسفة والعلم

تعرض دوكينز لنقد شديد، ليس فقط من المؤمنين، بل من فلاسفة وعلماء ملحدين أيضاً:

- **جون هوت** (John Haught)في كتابه "الله والإلحاد الجديد" ينتقد دوكينز لـ"تجنبه اللاهوت الجاد". دوكينز، في نظره، يهاجم صورة كاريكاتورية عن الله (إله الفجوات)، ويتجاهل لاهوتيين مثل بول تيليش وكارل بارث الذين فهموا الله بشكل مختلف تماماً .
- **توماس ناغل** (الفيلسوف الملحد) ينتقد "الداروينية الشاملة" لدوكينز. في كتابه "العقل والكون"، يرى أن الوعي لا يمكن اختزاله إلى آلية تطورية، وأن محاولات دوكينز لتفسير كل شيء (بما فيه الأخلاق والدين) بالمصطلحات التطورية هي "عقيدة، وليس علماً."
- **ماري ميدجلي** (Mary Midgley)في "التطور كدين" تنتقد تحويل دوكينز لنظرية التطور إلى أيديولوجيا شاملة. تقول: "دوكينز يهاجم الدين، لكنه يمارس شكلاً من أشكال الإيمان الأعمى بالتطور كحل لكل شيء."

كما أن دوكينز نفسه يعاني من تناقض داخلي: من جهة، يتبنى حتمية بيولوجية صارمة (كل سلوكنا محدد بجيناتنا وبرمجتنا التطورية)، ومن جهة أخرى، يدعو إلى التغيير الأخلاقي والإرادة الحرة لمقاومة الدين. كيف يمكن للكائن المبرمج أن يعيد برمجة نفسه؟

5- دوكينز في سياقه: العلموية كدين بديل

في التحليل النهائي، دوكينز ليس مجرد "عالم يشرح العلم"، بل هو "نبي العلموية". كتبه تحول العلم إلى دين بديل: له عقيدة (نظرية التطور كحقيقة مطلقة)، وقديسون (داروين العظيم)، وخطيئة (الإيمان بالله)، وخلاص (مجتمع علماني عقلاني). هذا لا يعني أن العلم خطأ، بل يعني أن تحويله إلى إيديولوجيا هو خطأ فلسفي.

ثانياً: سام هاريس – نهاية الإيمان والمناظر الأخلاقية

1- العلم يستطيع الإجابة عن الأسئلة الأخلاقية

سام هاريس هو أكثر الملحدين الجدد جرأة في ادعاءاته. بينما يتجنب دوكينز أحياناً القفز إلى الأخلاق، يغوص هاريس فيها مباشرة. في كتابه "المناظر الأخلاقية "The Moral Landscape, 2010)، يدعي أن "العلم يستطيع أن يحدد القيم البشرية". أي أن العلم ليس فقط يصف الواقع، بل يصف لنا كيف ينبغي أن نعيش.

أطروحة هاريس الأساسية: "الرفاهية (well-being) للكائنات الواعية هي الأساس الموضوعي للأخلاق. يمكن للعلم أن يخبرنا أي السلوكيات تعزز الرفاهية وأيها تقللها. هذا يجعل الأخلاق علمية، وليس دينية أو ذاتية."

هذه الأطروحة جريئة، لكنها تواجه مشكلة هيوم من جديد: لماذا الرفاهية خير؟ لماذا لا أختار شيئاً آخر كمعيار (القوة، المتعة، الإنجاز، السيطرة)؟ هاريس يفترض أن الرفاهية هي الخير الأعلى، لكنه لا يثبت ذلك. إنه يقدم تفضيلاً شخصياً أو ثقافياً، وليس حقيقة علمية.

2- نهاية الإيمان: الدين كخطر على الحضارة

في كتابه الأول "نهاية الإيمان" (2004)، الذي كتبه في أعقاب 11 سبتمبر، يقدم هاريس أطروحة أكثر تشدداً: "الإيمان (بالمعنى الديني) هو أخطر فكرة في تاريخ البشرية". الإيمان، في نظره، هو التصديق بدون أدلة كافية. وهذا يبرر العنف، لأن المؤمن مستعد لفعل أي شيء بناءً على معتقداته غير المثبتة.

هاريس يميز بين "الإيمان الديني" (الذي ينتقده) و"الإيمان العلمي" (الثقة في الأدلة). لكن هذا التمييز ينهار عندما ننظر إلى التاريخ: الأيديولوجيات العلمانية (النازية، الماركسية) كانت أيضاً قادرة على إنتاج عنف هائل، واستخدمت "الأدلة" الخاصة بها لتبريره.

كما أن هاريس يختزل الدين إلى "مجموعة من الادعاءات الواقعية غير المثبتة"، ويتجاهل الأبعاد الأخرى للدين: الطقس، الجماعة، الجمال، المعنى، التوجيه الأخلاقي. الدين، بالنسبة للمؤمن، ليس فقط "ما أعتقده عن الكون"، بل هو "كيف أعيش حياتي."

3- نقد هاريس: المناظر الأخلاقية المسطحة

نقد هاريس أتى من زوايا متعددة:

- **الافتقار إلى العمق الفلسفي** :هاريس ليس فيلسوفاً بالتدريب، وهو لا يتعامل مع التحديات الفلسفية الجادة لأطروحته. النقاد (مثل الفيلسوف سيمون بلاكبيرن) يشيرون إلى أن هاريس يخلط بين "وصف" الرفاهية و"تقييمها" كخير.
- **الإشكالية النفعية** :هاريس يتبنى نفعية ضمنية (تعظيم الرفاهية). لكن النفعية تواجه مشكلة "الأقليات": ماذا لو تعارضت رفاهية الأغلبية مع رفاهية أقلية؟ هاريس لا يقدم حلاً.

- **تجاهل التنوع الثقافي** :هاريس يتحدث عن "الرفاهية" وكأنها مفهوم واحد يفهمه الجميع بنفس الطريقة. لكن الثقافات المختلفة لها مفاهيم مختلفة عن "الحياة الجيدة". هل العلم قادر على تحديد أيها أصح؟

الأهم: حتى لو نجح هاريس في إثبات أن العلم يمكنه تحديد سبل تحقيق الرفاهية (وهو أمر مشكوك فيه)، فهو لا يزال يفشل في تبرير لماذا يجب أن نختار الرفاهية كهدف أسمى. هذا هو "سؤال لماذا النهائي" الذي لا يستطيع العلم الإجابة عنه.

4- هاريس والعلموية المتطرفة

هاريس هو أكثر الملحدين الجدد "علموية". يعتقد أن كل المشكلات البشرية يمكن حلها بالعلم والعقلانية، وأن الدين هو المصدر الرئيسي للعنف والخرافة في العالم. هذا تبسيط مفرط لتاريخ البشرية. الحروب الدموية في القرن العشرين كانت علمانية بالأساس (النازية، الشيوعية)، وليس دينية. العلم بلا أخلاق يمكن أن يكون أكثر تدميراً من الدين بلا علم.

ثالثاً: كريستوفر هيتشنز – الإله ليس عظيماً

1- البلاغة اللاذعة والهجوم الشامل

كريستوفر هيتشنز هو الأكثر بلاغة والأكثر عدائية بين الملحدين الجدد. كتابه "الإله ليس عظيماً: كيف يسمم الدين كل شيء" (2007) هو هجوم شامل على الدين من كل الجهات: التاريخية، السياسية، الأخلاقية، النفسية.

هيتشنز لا يقدم نظرية فلسفية متماسكة مثل دوكينز أو هاريس. هو صحفي ومفكر عام، سلاحه الرئيسي هو البلاغة والسخرية. يفتتح كتابه بعبارة شهيرة: "ما يدعيه الدين بدون دليل، يمكن رفضه بدون دليل". ثم يقدم فصلاً فصلاً "جرائم" الدين: العنف، قمع المرأة، اضطهاد المثلية، إعاقة العلم، التخلف الأخلاقي.

هيتشنز بارع في اختيار الأمثلة الصادمة: محاكم التفتيش، حرق الساحرات، اضطهاد غاليليو، تفجيرات 11 سبتمبر، فتاوى القتل، اضطهاد الأقليات الدينية. يقدم هذه الأمثلة كأنها تمثل "جوهر" الدين، ويتجاهل الجوانب الإيجابية (الأعمال الخيرية، الدفاع عن الضعفاء، إلهام الفن والعلم، توفير المعنى والمجتمع).

2- نقد الدين من اليسار: هيتشنز والماركسية

ما يميز هيتشنز عن دوكينز وهاريس هو خلفيته اليسارية (كان ماركسياً في شبابه). هو لا يهاجم الدين فقط من منظور علموي، بل أيضاً من منظور أخلاقي سياسي. يرى أن الدين أداة للسيطرة الطبقيّة، وأنه يخدع الفقراء بوعد الجنة بينما يستغلهم الأغنياء في الدنيا.

لكن هذا الموقف واجه انتقاداً: هيتشنز نفسه أصبح لاحقاً مؤيداً للحرب على العراق (2003) ومتحالفاً مع اليمين المحافظ في بعض القضايا (معاداة الإسلام، دعم التدخلات العسكرية). هذا التناقض جعله يتعرض لنقد من اليسار واليمين معاً.

3- هيتشنز والإرث الاستعماري

أحد أضعف جوانب خطاب هيتشنز هو تجاهله للإرث الاستعماري للغرب. هو يهاجم "همجية" الإسلام (مثل قطع اليد، رجم الزناة)، لكنه يتجاهل أن هذه الممارسات كانت موجودة في المسيحية أيضاً، وأن الاستعمار الغربي ارتكب فظائع لا تقل بشاعة (الإبادة في الأمريكتين، تجارة الرقيق، التقسيم الاستعماري للعالم الإسلامي).

هيتشنز يقدم نفسه كمدافع عن "القيم العالمية" (الديمقراطية، حقوق الإنسان، حرية التعبير)، لكنه لا يعترف بأن هذه القيم نُشرت غالباً بحد السيف، وأن الغرب لم يلتزم بها في تعامله مع "الآخر."

4- نقد هيتشنز: الكراهية ليست حجة

أبرز نقاد هيتشنز (حتى من الملحدين) أشاروا إلى أن عدائيته للدين تجعده أحياناً عن الرؤية الواضحة. الفيلسوف الملحد جون غراي يصف هيتشنز بأنه "آخر الإنسانيين العظام"، أي أنه يؤمن بالتقدم والإنسان والعقل بنفس الطريقة التي يؤمن بها المؤمنون بالله. غراي يرى أن هيتشنز لم يتحرر من الدين، بل استبدله بإيمان جديد بالإنسان والتاريخ.

كما أن هجوم هيتشنز على "أم تريزا" كان مثيراً للجدل. اتهمها بأنها كانت "مخادعة" و"سادية" و"صديقة للديكتاتوريين". بينما دافع عنها آخرون بأنها كانت تقدم رعاية للموتى المحتضرين في ظروف صعبة للغاية .هذا يظهر أن هيتشنز أحياناً يضحي بالدقة من أجل التأثير البلاغي.

رابعاً: نقد مشترك للإلحاد الجديد

1- التبسيط المخل: الدين كظاهرة واحدة

أكبر مشكلة في الإلحاد الجديد هي اختزاله للدين إلى ظاهرة واحدة سيئة. دوكينز وهاريس وهيتشنز يعاملون "الدين" كما لو كان شيئاً واحداً: المسيحية الكاثوليكية في أسوأ صورها، مضروبة في الإسلام المتطرف، مضروبة في بعض فقرات العهد القديم. يتجاهلون:

- التنوع الهائل داخل كل دين (الصوفية مقابل الأصولية، اللاهوت التحريري مقابل اللاهوت المحافظ.(
- التطور التاريخي للأديان (المسيحية اليوم ليست مسيحية القرون الوسطى).
- الاختلافات الجوهرية بين الأديان (البوذية ليست كالمسيحية، واليهودية ليست كالإسلام).

هذا التبسيط يجعل نقدهم سطحياً. يسهل هدم صورة كاريكاتورية للدين، لكنه لا يمس جوهر التجربة الدينية الحية لملايين البشر.

2- تجاهل اللاهوت والفلسفة الدينية

الملحدون الجدد، كما يشير جون هوت، "يتجنبون اللاهوت الجاد". لا يتعاملون مع لاهوتيين مثل أوغسطينوس، توما الأكويني، كارل بارث، بول تيليش، الذين قدموا تصورات معقدة عن الله لا تقع تحت نقد "إله الفجوات". بالنسبة لهؤلاء اللاهوتيين، الله ليس "فرضية علمية" يمكن اختبارها، بل هو أساس الوجود نفسه، شرط إمكانية المعرفة والأخلاق والمعنى .

هذا التجاهل ليس سهواً، بل هو منهجي. لو تعامل الملحدون الجدد مع اللاهوت الجاد، لاضطروا إلى مواجهة حجج أكثر تعقيداً، ولما استطاعوا تقديم "دحض" سريع للدين. لذلك يفضلون مهاجمة الإصدارات الشعبية والأصولية للدين.

3- التناقض الداخلي: العلموية كإيمان

الملحدون الجدد يزعمون أنهم "عقلانيون" و"علميون" بينما المؤمنون "غير عقلانيون". لكنهم يمارسون إيماناً أعمى في العلم نفسه. كما أشرنا في الفصل الثالث من الباب الأول، لا يمكن للعلم أن يثبت أن العلم هو السبيل الوحيد للمعرفة. هذه مقولة فلسفية (ميتافيزيقية)، وليست علمية. عندما يصر دوكينز على أن "الإله فرضية علمية"، فهو يفرض رؤية فلسفية معينة عن طبيعة الواقع، وليس عن العلم.

أيضاً، الملحدون الجدد يتبنون موقفاً "توافقياً (compatibilist) "حول الإرادة الحرة، لكنهم يعيشون كما لو كانت الإرادة الحرة حقيقية. يناقشون، يجادلون، يحاولون إقناع الآخرين. لماذا؟ إذا كان كل شيء محدداً بالجينات والبيئة، فلماذا نهتم بالحجج؟ هذا التناقض يشير إلى أنهم لا يستطيعون العيش وفق نظريتهم.

4- الأخلاق بلا أساس: العودة إلى القيم المسيحية

من المفارقات العجيبة أن الملحدين الجدد، في هجومهم على الدين، يتبنون قيماً مسيحية بالأساس: الرحمة، التسامح، المساواة، حقوق الإنسان، كرامة الفرد. هيتشنز يهاجم الدين لأنه "يمنع المرأة"، لكن مفهوم "المساواة بين الجنسين" هو نتاج الثقافة الغربية المسيحية (وإن تأخر ظهوره). هاريس يهاجم الدين لأنه "يعيق العلم"، لكن فكرة أن البحث عن الحقيقة هو قيمة عليا لها جذور في النظرة التوحيدية للعالم (العالم منظم، يمكن فهمه، والخالق يريدنا أن نعرفه).

الملحدون الجدد، إذاً، يعيشون على إرث ديني وهم ينكرون مصدره. هذا لا يعني أنهم لا يستطيعون تبني هذه القيم، لكنه يعني أنهم لا يستطيعون تبريرها ضمن إطارهم الطبيعي. هم "يستعيرون" من الدين ما يناسبهم، ثم يرمون الدين في سلة المهملات.

5- ماذا بقي من الإلحاد الجديد؟

اليوم، بعد حوالي عقدين من ذروته، يمكن القول إن الإلحاد الجديد "مات" كحركة، لكنه "تمدد" في الثقافة العامة .الأفكار التي طرحها أصبحت جزءاً من الخطاب السائد: الشك في الدين، الثقة في العلم كبديل، نقد الأصولية. لكن الحماس الثوري الذي صاحب ظهوره تلاشى.

لماذا؟ لأن الإلحاد الجديد، كما يشير النقاد، "لم يقدم شيئاً جديداً" من حيث الحجج، وقدَّم وعوداً لا يمكنه الوفاء بها. وعد بتحرير الإنسان، لكنه سلمه للسوق وللعلموية. وعد بالأخلاق العقلانية، لكنه لم يستطع تبريرها. وعد بالسعادة، لكنه تجاهل أن الحياة بدون الله يمكن أن تكون "قاتمة" أحياناً .

الفصل 2 : الإلحاد وثقافة الاستهلاك

تمهيد إشكالي

هل هناك علاقة بين الإلحاد (خاصة في صورته العلموية) وبين ثقافة الاستهلاك الرأسمالية؟ قد تبدو العلاقة غير مباشرة، لكن التحليل النقدي يكشف عن تقاطعات عميقة.

من جهة، الإلحاد العلموي يقدس "العقل الأداتي"، العقل الذي يسأل "كيف "وليس "لماذا". هذا العقل هو نفسه عقل التكنولوجيا والاقتصاد: يهتم بالكفاءة، بالحساب، بالوسائل، وليس بالغايات. الرأسمالية تحتاج إلى هذا العقل: عامل ينتج، مستهلك يستهلك، مواطن يصوت، كلهم يختزلون إلى "وظائف" و"حاجات" و"رغبات."

من جهة أخرى، الإلحاد "يحرر" الإنسان من القيود الدينية التقليدية، لكنه يتركه وحيداً في مواجهة السوق. السوق يصبح هو المرجع الجديد: يحدد ما هو مرغوب (الجديد، العصري، المبتكر) وما هو غير مرغوب (القديم، التقليدي، المتخلف). الإنسان المستهلك يحل محل الإنسان العابد.

لكن هذه العلاقة ليست حتمية. هناك ملحدون ينتقدون الرأسمالية (مثل الفيلسوف الملحد تيري إيغلتون)، ومؤمنون يدافعون عن السوق (مثل بعض الاقتصاديين المسيحيين). لكن التيار السائد في الثقافة المعاصرة، خاصة في الغرب، هو توافق بين الإلحاد العلموي وثقافة الاستهلاك.

أطروحة هذا الفصل :**الإلحاد العلموي يخلق فراغاً روحياً يملؤه السوق بسهولة. الإنسان المستهلك هو البديل العلماني للإنسان العابد. السوق يقدم ما كان يقدمه الدين: معنى (في الاستهلاك والعلامات التجارية)، مجتمع (في المجتمعات الاستهلاكية)، قداسة (في السلع الجديدة والجذابة)، وخلاص (في حياة أفضل عبر الشراء).**

أولاً: الإنسان المستهلك كبديل عن الإنسان العابد

1- البنى المتوازية: العبادة والاستهلاك

عندما ننظر إلى سلوك المستهلك في المجتمعات الرأسمالية المتقدمة، نجد بنى موازية للسلوك الديني:

- **القداسة** :السلع الاستهلاكية تصبح "مقدسة" بمعنى أنها منفصلة عن السلع العادية. هاتف آيفون الجديد ليس مجرد أداة، بل هو "حدث" يُنتظر، ويُحتفى به، وتُقام له "طقوس" (الاصطفاف أمام المتجر، فتح الصندوق بتأن، نشر الصور).
- **الطقوس** :التسوق أصبح طقساً أسبوعياً أو يومياً. الذهاب إلى المركز التجاري (المول) هو "حج" إلى مكان مقدس. شراء السلع ذات العلامات التجارية هو "تواصل" مع الجماعة المؤمنة.
- **الأيمان** :الإعلانات هي "بشارة" تبشر بمنتج جديد يغير حياتك. المؤثرون (influencers)هم "كهنة" يفسرون الرغبات ويوجهون الاستهلاك.
- **الخلاص** :الإعلان يعد بالخلاص: "إذا اشتريت هذا المنتج، ستصبح أجمل، أسعد، أنجح، محبوباً أكثر". السوق يعد بما كان الدين يعد به: السعادة، الكمال، الخلاص من النقص.

2- الإنسان كـ"رغبة" وليس كـ"روح"

في ثقافة الاستهلاك، الإنسان لا يُفهم كـ"روح" أو "نفس" أو "كائن أخلاقي"، بل كـ"مجموعة من الرغبات" التي تحتاج إلى إشباع. الإعلانات لا تخاطب عقلك، بل تخاطب رغبتك. لا تسألك "ما هو الصواب؟" بل "ما تريد؟."

هذا يتوافق تماماً مع الإلحاد العلموي الذي يختزل الإنسان إلى مادة ورغبات. إذا لم تكن هناك روح، وإذا كان الإنسان مجرد آلة بيولوجية، فما الذي يبقى؟ الرغبات فقط. والسوق هو أفضل منظمة لتلبية الرغبات.

لكن المفارقة أن السوق لا يريد إشباع رغباتك بشكل كامل. لأنه إذا شبعت رغباتك، توقفت عن الاستهلاك. السوق يحتاج إلى "رغبة دائمة العطش"، إلى استهلاك لا ينتهي. لذلك، يخلق السوق رغبات جديدة باستمرار: موضة جديدة، طراز جديد، حاجة جديدة لم تكن تعرفها من قبل. هذا هو "الاستهلاك المبرمج" الذي يبقي العجلة دائرة.

3- الفراغ الروحي وملء السوق

الدين كان يملأ ثلاثة أفراغ أساسية في حياة الإنسان:

- **فراغ المعنى** :لماذا نعيش؟ لماذا نموت؟ لماذا نعاني؟
- **فراغ المجتمع** :الانتماء إلى جماعة، إلى عائلة ممتدة، إلى أمة دينية.
- **فراغ القداسة** :الشعور بأن هناك شيئاً أكبر منا، شيئاً يعلو على المادة والرغبة.

عندما يضعف الدين (أو يُرفض في الإلحاد)، تبقى هذه الأفراغ. السوق يحاول ملأها:

- **المعنى** :السوق يقدم معنى زائفاً: "أنت ما تستهلكه". هويتك تأتي من سيارتك، هاتفك، ملابسك، وجهة سفرك. هذا معنى هش، لكنه أفضل من لا شيء.
- **المجتمع** :السوق يقدم مجتمعات استهلاكية: عشّاق علامة تجارية معينة، مجتمع "الآيفون"، مجتمع "ستاربكس". هذه مجتمعات سطحية، لكنها تمنح شعوراً بالانتماء.

- **القداسة** :السوق يقدم قداسة زائفة: "الجديد" هو المقدس، "القديم" هو المدنس. الاحتفال بإصدار منتج جديد هو طقس ديني علماني.

لكن كل هذه البدائل هشة. لا يمكن للسلع أن تملأ الفراغ الروحي. بعد الشراء، يأتي الإحباط، ثم الرغبة في شراء شيء جديد. هذه هي "الحلقة المفرغة للاستهلاك": اشتري، أشبع مؤقتاً، اشعر بالفراغ، اشتري من جديد.

4- نقد ثقافة الاستهلاك من داخل الفلسفة

ليس فقط المؤمنين ينتقدون ثقافة الاستهلاك. كثير من الفلاسفة والعلماء الاجتماعيين (بمن فيهم ملحدون) ينتقدونها:

- **هربرت ماركيوز** (فيلسوف مدرسة فرانكفورت) في "الإنسان ذو البعد الواحد" ينتقد تحويل الإنسان إلى "بُعد واحد": بُعد الاستهلاك والإنتاج. الإنسان يفقد قدرته على النقد والتجاوز.
- **إريك فروم** (عالم النفس الإنساني) في "الفرد الجديد والمجتمع" يفرق بين "نمط الوجود" (الوجود الحقيقي) و"نمط التملك" (الاستهلاك). الإنسان الحديث يعيش في نمط التملك: يمتلك، لكنه لا يوجد.
- **زيجمونت باومان** (عالم الاجتماع) في "الحداثة السائلة" يصف الإنسان المعاصر بأنه "مستهلك سائل": يستهلك بسرعة، يتخلص بسرعة، لا يرتبط بأي شيء.

هؤلاء المفكرون، رغم اختلافاتهم، يتفقون على أن ثقافة الاستهلاك تخلق إنساناً فارغاً، يبحث عن ملء فراغه بالأشياء، لكنه لا يجدها أبداً.

5- مقارنة مع التراث الإسلامي: الإنسان بين الحاجة والرفاهية

الإسلام يفرق بين "الحاجة" (ما لا يستغني عنه الإنسان للعيش الكريم) و"الرفاهية" (ما يتجاوز الحاجة). الاستهلاك المباح هو استهلاك الحاجات. أما الاستهلاك الترفي المفرط، فهو مذموم. يقول الله) *﴿وَالَّذِينَ إِذَا أَنفَقُوا لَمْ يُسْرِفُوا وَلَمْ يَقْتُرُوا وَكَانَ بَيْنَ ذَٰلِكَ قَوَامًا﴾*] (الفرقان: 67].

الإسلام أيضاً يحارب "التباهي" و"التكاثر" و"التسابق في جمع المال". يقول النبي ﷺ: "لو أن لابن آدم وادياً من ذهب، لأحب أن له وادياً ثانياً، ولا يملأ جوف ابن آدم إلا التراب، ويتوب الله على من تاب."

هذا لا يعني أن الإسلام ضد التقدم أو ضد الراحة. بل يعني أن الاستهلاك يجب أن يكون وسيلة للحياة الكريمة، وليس غاية في ذاته. الإنسان ليس "مستهلكاً"، بل هو "عبد" و"خليفة". قيمته ليست فيما يمتلك، بل فيما يفعل وفيما يؤمن به.

ثانياً: السوق كمرجعية قيمية

1- من "الله" إلى "السوق": تحول المرجعية

في المجتمعات التقليدية، كانت المرجعية القيمية للفرد هي الدين: الله، الوحي، الكنيسة/المسجد، رجال الدين. في المجتمعات الحديثة، خاصة في الغرب، انتقلت المرجعية تدريجياً إلى "السوق". السوق هو الذي يحدد:

- **ما هو قيم** :الشيء قيم إذا كان عليه طلب. السعر هو مقياس القيمة.
- **ما هو صحيح** :الناجح في السوق هو الصحيح. الفاشل هو الخطأ.
- **ما هو مرغوب** :ما يريده المستهلكون هو المرغوب. ما لا يريدونه هو غير مرغوب.
- **ما هو أخلاقي** :السوق يكافئ السلوك "المنتج" و"الفعال". الأخلاق تصبح مرادفة للكفاءة الاقتصادية.

هذا التحول ليس واعياً بالضرورة. معظم الناس لا يقولون "السوق هو إلهي". لكنهم يعيشون وفق قيم السوق: المنافسة، النجاح، الربح، الكفاءة، الاستهلاك. هذه القيم أصبحت مسلّماً بها، لا تحتاج إلى نقاش.

2- السوق كمنظم اجتماعي: بديل عن الدين

الدين كان يؤدي وظيفة اجتماعية: تنظيم العلاقات بين الناس، توفير التماسك الاجتماعي، معاقبة المنحرفين (في الدنيا أو الآخرة). السوق يحاول أداء هذه الوظيفة أيضاً، لكن بطريقة مختلفة:

- **العقاب** :الفشل في السوق (الإفلاس، البطالة) هو "عقاب" على عدم الكفاءة. النجاح هو "ثواب" على الكفاءة.
- **التماسك** :السوق يخلق تماسكاً عبر المصالح المشتركة، وليس عبر القيم المشتركة. الناس يتعاونون لأن ذلك يفيدهم، وليس لأنهم يحبون بعضهم.
- **العدالة** :السوق يعد بـ"عدالة" إجرائية: كل من ينتج أكثر، يكسب أكثر. لكنه يتجاهل العدالة التوزيعية: من ولد غنياً ومن ولد فقيراً.

المشكلة أن السوق لا يستطيع أداء الوظائف العميقة للدين. لا يستطيع تقديم عزاء للمعذبين (باستثناء "حظك سيء"). لا يستطيع تقديم معنى للموت (الموت هو نهاية "رأس المال البشري"). لا يستطيع تقديم غفران للخطايا (الخطأ في السوق يُعاقب، ولا يُغفر).

3- تناقضات السوق كمرجعية قيمية

السوق كمرجعية قيمية يعاني من تناقضات داخلية:

أولاً: السوق لا يستطيع تقديم قيم مطلقة .السوق قائم على النسبية: ما هو قيم اليوم قد لا يكون قيماً غداً. ما هو مرغوب هنا قد لا يكون مرغوباً هناك. هذا يتناقض مع حاجة الإنسان إلى قيم ثابتة يعتمد عليها في حياته.

ثانياً: السوق يؤدي إلى عدم المساواة .السوق يكافئ الأقوياء والأذكياء والمحظوظين، ويعاقب الضعفاء والأقل حظاً. هذا قد يكون "عادلاً" من منظور إجرائي، لكنه يخلق مجتمعاً منقسماً، ويحول الفقراء إلى "خاسرين" يستحقون مصيرهم.

ثالثاً: السوق يخلق استهلاكاً مدمّراً .السوق لا يهتم بالبيئة، ولا بالعلاقات الاجتماعية، ولا بالصحة النفسية. كل ما يهمه هو الربح. هذا يؤدي إلى استنزاف الموارد، وتدمير المجتمعات، وانتشار الأمراض النفسية.

رابعاً: السوق لا يستطيع الإجابة عن "لماذا ."يمكن للسوق أن يخبرنا "كيف" نحقق الربح، لكنه لا يستطيع أن يخبرنا "لماذا" نريد الربح أصلاً. لماذا نريد أن نستهلك أكثر؟ لماذا نريد أن ننجح في العمل؟ هذه أسئلة وجودية، لا يجيب عنها السوق.

4- الإلحاد العلموي والسوق :توافق ضمني

الإلحاد العلموي والسوق يتوافقان في عدة نقاط:

- **إنكار المطلق** :كلاهما يرفض أي مرجعية مطلقة (الله، الوحي، التقليد). كل شيء نسبي، قابل للمراجعة.
- **العقل الأداتي** :كلاهما يهتم بـ"كيف" وليس بـ"لماذا". السوق يهتم بالكفاءة، والإلحاد العلموي يهتم بالمنهج العلمي.
- **الفردانية** :كلاهما يركز على الفرد (المستهلك في السوق، العاقل في الإلحاد العلموي) ويتجاهل البعد الجماعي.
- **الوعد بالخلاص** :كلاهما يعد بخلاص أرضي: السوق يعد بالسعادة عبر الاستهلاك، والإلحاد العلموي يعد بالتقدم عبر العلم.

هذا التوافق يفسر لماذا لا ينتقد الملحدون الجدد الرأسمالية (باستثناء هيتشنز في شبابه). دوكينز وهاريس يتبنيان ضمنياً قيماً رأسمالية: المنافسة، النجاح الفردي، الكفاءة. ولا يريان أي تناقض بين إلحادهما واقتصاد السوق.

لكن هذا التوافق له ثمن: عندما يصبح السوق هو المرجع الوحيد، يصبح الإنسان مجرد "متغير" في المعادلة الاقتصادية. قيمته تحددها قدرته على الإنتاج والاستهلاك. هذا يتناقض مع الكرامة الإنسانية التي يدعي الملحدون الإنسانيون أنهم يدافعون عنها.

5- مقارنة مع التراث الإسلامي: الاقتصاد الأخلاقي

الإسلام يقدم تصوراً مختلفاً للاقتصاد: اقتصاد أخلاقي، مقيد بالقيم الدينية. ليس كل ما يربح حلال. ليس كل ما يرغب فيه المستهلك مشروع. هناك حدود:

- **تحريم الربا** :الربا محرم لأنه يسمح للمال أن يولد مالاً دون عمل، ويزيد الفجوة بين الأغنياء والفقراء.
- **تحريم الغش والاحتكار** :الغش في التجارة محرم، والاحتكار (رفع الأسعار بالتحكم في المعروض) محرم.

- **الزكاة** :إعادة توزيع إلزامية للثروة لصالح الفقراء والمحتاجين.
- **الإنفاق في سبيل الله** :تحفيز للإنفاق على الخير العام، وليس فقط على الاستهلاك الخاص.

هذا لا يعني أن الإسلام ضد السوق أو ضد الربح. بل يعني أن السوق يجب أن يخضع للقيم الأخلاقية، وليس العكس. السوق أداة، وليس إلهاً.

خلاصة الفصل الثاني: السوق كمعبد جديد

الإلحاد العلموي وثقافة الاستهلاك وجهان لعملة واحدة: كلاهما يفرغ السماء، ويملأ الأرض. كلاهما يعد بالحرية، ويسلم الإنسان إلى عبودية جديدة (للمادة، للرغبة، للسوق). كلاهما يرفض المطلق، ثم يقدس النسبية.

الإنسان المستهلك هو الإنسان العابد بلا إله. يعبد ما يشتري، ويقدس ما يستهلك، ويبحث عن الخلاص في المتجر التالي. لكنه لا يجده أبداً. لأن الفراغ الذي يحاول ملأه ليس فراغاً مادياً، بل هو فراغ روحي. ولا تملأ الفراغ الروحي إلا الروح.

الفصل 3 الإلحاد والعدمية

تمهيد إشكالي

العدمية (Nihilism) هي الكلمة التي تثير الرعب في قلوب الملحدين، والتي يحاول معظمهم تجنبها أو تزيينها. لكنها، كما سنرى، هي النهاية المنطقية للإلحاد المتسق. إذا لم يكن هناك إله، وإذا لم يكن هناك معنى موضوعي للوجود، وإذا لم تكن هناك قيم مطلقة، فما الذي يبقى؟

العدمية تأتي بأشكال متعددة:

- **العدمية الوجودية** :الحياة بلا معنى، والوجود بلا غاية.
- **العدمية الأخلاقية** :لا خير مطلق ولا شر مطلق، كل شيء نسبي أو تعسفي.
- **العدمية المعرفية** :لا حقيقة موضوعية، كل المعرفة نسبية أو مستحيلة.
- **العدمية السياسية** :لا عدالة موضوعية، كل الأنظمة متساوية في عدم الشرعية.

الملحدون الجدد، كما أشرنا، يحاولون الهروب من العدمية. يريدون الاحتفاظ بالأخلاق والمعنى والتقدم. لكنهم لا يستطيعون تبرير ذلك ضمن إطارهم الطبيعي. بعضهم (مثل دوكينز) يتجاهل المشكلة. بعضهم (مثل هاريس) يحاول حلها بادعاءات غير مثبتة. قليلون (مثل الفيلسوف الملحد جوليان باجيني) يعترفون بالصدق: "نعم، الحياة بدون الله يمكن أن تكون قاتمة. الإلحاد هو مواجهة هذه الحقيقة، وليس تزيينها. "

أطروحة هذا الفصل :**الإلحاد، في نهايته المنطقية، هو العدمية. كل محاولات الهروب من العدمية (العلموية، الإنسانية، الإيمان بالتقدم) هي هروب إلى إيمان مضمر، أو إنكار**

للمشكلة. الملحد الصادق يجب أن يعترف بأن الحياة لا معنى لها، وأن القيم لا أساس لها، وأن الموت هو النهاية. هذا الموقف يمكن العيش به (كما فعل كامو)، لكنه لا يمكن تبريره فلسفياً، ولا يمكن أن يكون مرضياً لمعظم البشر.

أولاً: فقدان المعنى (العدمية الوجودية)

1- من أين يأتي المعنى؟

السؤال الأكثر إلحاحاً في الفلسفة الوجودية هو: من أين يأتي المعنى؟ في التصور الديني، المعنى يأتي من الله. الله خلق الكون لغاية، وخلق الإنسان لغاية. الحياة لها معنى لأنها جزء من خطة إلهية، حتى لو لم نفهمها بالكامل.

في التصور الإلحادي، هذا المصدر يختفي. الكون ليس له غاية. الإنسان ليس له غاية محددة سلفاً. الحياة هي ما نصنعه منها. هذا هو موقف سارتر: "الإنسان يخلق معناه بنفسه". لكن هذا الموقف يواجه مشكلة: كيف يمكن للإنسان أن يخلق معنى من العدم؟ المعنى presupposesإطاراً مرجعياً. إذا لم يكن هناك أي إطار مرجعي (لا الله، لا غاية كونية، لا طبيعة بشرية ثابتة)، فأي معنى نخلقه سيكون تعسفياً، ولن يكون ملزماً لأي شخص آخر.

توماس ناغل (الفيلسوف الملحد) يعترف بهذه المشكلة في مقاله الشهير "الموت والعبثية". يكتب: "العبثية تنشأ من التصادم بين جديتنا في الحياة (نحن نأخذ مشاريعنا ومعاناتنا وآمالنا على محمل الجد) وإمكانية النظر إلى هذه الجدية من الخارج (ورؤية أنها بلا أساس موضوعي)". الحل، في نظره، ليس القفز إلى الإيمان، وليس الانتحار، بل "السخرية": أن نأخذ الحياة بجدية، لكن مع awareness أن هذه الجدية هي مجرد موقف شخصي، وليست حقيقة موضوعية.

2- الحياة كـ"عبث": من كامو إلى سارتر

ألبير كامو هو فيلسوف العبثية بامتياز. في "أسطورة سيزيف"، يطرح السؤال: "هل يستحق العيش أم لا؟" إذا كانت الحياة عبثية (بلا معنى)، فلماذا لا ننتحر؟ إجابته: "الحكم على أن الحياة لا تستحق العيش هو حكم مسبق على الحياة نفسها. العبث لا يؤدي إلى الانتحار، بل إلى التمرد". سيزيف، الذي حكم عليه بدفع الصخرة إلى قمة الجبل ثم تسقط، ويعيد الكرة، هو رمز الإنسان العبثي. هو يعلم أن عمله لا معنى له، لكنه يستمر. هذا التمرد على العبث هو ما يمنح الحياة معنى (مؤقتاً، شخصياً).

كامو يقدم موقفاً شجاعاً. لكنه لا يقدم عزاءً. معظم الناس لا يستطيعون العيش مع العبثية بشكل دائم. يحتاجون إلى معنى، إلى أمل، إلى غاية. العبثية هي موقف فكري، لكنها ليست موقفاً يمكن العيش به يوماً بعد يوم.

سارتر كان أكثر تطرفاً. في "الغثيان"، يعيش البطل روكوانتان تجربة الوجود الخام: الأشياء موجودة، لكنها بلا سبب. الغثيان هو رد الفعل على هذا الوجود الزائد عن الحاجة. الحل عند

سارتر هو "الالتزام": أن تختار مشروعاً، وتلتزم به، وتعيشه بكل جدية. لكن هذا الالتزام، كما يعترف سارتر، ليس له أساس موضوعي. هو اختيار حر، وبالتالي هو أيضاً تعسفي.

3- المعنى المختلق مقابل المعنى المكتشف

التمييز الجوهري هنا هو بين "المعنى المختلق (invented meaning) "و"المعنى المكتشف .(discovered meaning) "المعنى المختلق هو ما يقدمه الملحد الوجودي: "اختر معناك بنفسك". لكن هذا المعنى هش. يمكنك تغييره في أي لحظة. لا أحد ملزم باحترامه. المعنى المكتشف هو ما يقدمه الدين: هناك معنى موضوعي، موجود في الوجود نفسه، نكتشفه (نخلقه لا). هذا المعنى قوي، لأنه يتجاوز الفرد. يعطي الحياة ثباتاً وتوجيهاً.

يمكن تشبيه المعنى المختلق بـ"بناء منزل على الرمال". يبدو جميلاً، لكنه لا يصمد أمام العواصف. المعنى المكتشف هو "بناء منزل على الصخر". يحتاج إلى جهد أكبر، لكنه يصمد.

الملحد الصادق، الذي يرفض المعنى المكتشف، يعيش على معنى مختلق. لكن هذا المعنى قد ينهار في أول أزمة: موت عزيز، مرض عضال، خيانة، فشل. في هذه اللحظات، يسأل السؤال: "لماذا؟" ولا يجد جواباً.

4- الموت: المحك النهائي للمعنى

الموت هو المحك الأصعب لأي فلسفة في المعنى. إذا كان الموت هو النهاية، فما قيمة كل ما نفعله؟ لماذا نبني، نعمل، نحب، نضحى، إذا كان كل شيء سينتهي إلى لا شيء؟

الدين يقدم إجابة: الموت ليس النهاية. هناك حياة أخرى، حيث يُجزى المحسن ويعاقب المسيء. هذا يعطي معنى للمعاناة وللتضحية وللأعمال الصالحة.

الإلحاد يقدم إجابة: الموت هو النهاية. بعد الموت، لا شيء. هذا يعني أن كل ما نفعله يزول معنا. قيمته تكمن فقط في الحاضر. لكن هذا يضعف الدافع لفعل الخير على المدى البعيد. لماذا أضحي اليوم من أجل غد لا أراه؟ لماذا أهتم بالبيئة لأجيال لن أراهم؟ لماذا أترك إرثاً وأنا لن أعرف عنه؟

بعض الملحدين يحاولون الإجابة: "القيمة تكمن في العمل نفسه، وليس في نتائجه. نحن نفعل الخير لأنه خير، وليس لأننا سنكافأ". هذا موقف نبيل، لكنه يواجه مشكلة: من أين يأتي هذا "الخير"؟ لماذا هو خير؟ وكيف نعرف أن ما نفعله هو خير حقاً؟

كما كتب جوليان باجيني في "الجارديان": "الملحدون يعيشون مع معرفة أنه لا خلاص، لا فداء، لا فرصة ثانية. يمكن للحياة أن تسير بشكل خاطئ بطرق لا يمكن إصلاحها أبداً. هل يمكنك حقاً أن تقول لوالد فقد طفله بعد سنوات من الاكتئاب أن 'يتوقف عن القلق ويستمتع بالحياة'؟ أليست الاستجابة المناسبة لموت 4000 طفل يومياً بسبب سوء الصرف الصحي هي اليأس من البؤس الذي لا يرحم في العالم، بالإضافة إلى بعض الجهد لتحسين الأمور؟ أحياناً الحياة سيئة، وهذا كل ما في الأمر. "

ثانياً: القلق الوجودي

1- القلق (Angst) مرافق دائم للإلحاد

القلق الوجودي (Existential anxiety) هو شعور منتشر بالخوف وعدم الارتياح، ليس من شيء محدد، بل من الوجود نفسه. هو القلق من الحرية، من الموت، من الوحدة، من فقدان المعنى. هذا القلق، كما وصفه كيركغور (الذي كان مؤمناً)، يزداد حدة في الإلحاد، لأن الإنسان يفقد أي أساس ثابت يرتكز عليه.

سارتر وصف القلق بأنه "دوار الحرية": أن تقف على حافة الهاوية وتشعر بالدوار، ليس من خطر السقوط، بل من إمكانية القفز. الحرية المطلقة مرعبة، لأنها تعني أن كل اختياراتي غير مبررة. أنا وحدي المسؤول، ولا عذر لي.

كامو وصف القلق بأنه "الشعور بالغربة": أن تشعر أنك غريب في العالم، أن العالم ليس بيتك. هذا الشعور يولد قلقاً مستمراً، لا يزول بالانشغال بالأعمال اليومية.

2- مظاهر القلق الوجودي في العصر الحديث

في الثقافة المعاصرة، القلق الوجودي يظهر في عدة مظاهر:

- **ارتفاع معدلات الاكتئاب والقلق** :رغم التقدم المادي، نسب الاكتئاب والقلق في ازدياد مستمر في المجتمعات الغربية. هذا قد يرتبط بفقدان الإطار المعنوي الذي كان يوفره الدين.
- **الإدمان** :الإدمان على المخدرات، الكحول، القمار، الإنترنت، وسائل التواصل، كلها محاولات للهروب من القلق الوجودي. الإنسان يريد أن "يُخدر" نفسه لئلا يواجه الفراغ.
- **الانشغال المفرط** :الانشغال بالعمل، بالهوايات، بالسفر، بتحسين الذات. كلها محاولات لملء الوقت، لكي لا يبقى الإنسان وحيداً مع أفكاره. الفراغ (الزمن الفارغ) يصبح مخيفاً.
- **البحث عن الإثارة** :السعي المستمر للتجارب الجديدة والمثيرة (الأدرينالين، السفر إلى أماكن خطرة، ممارسة رياضات متطرفة). هذا هو محاولة للشعور بأنك "حي" في مواجهة الموت.

هذه المظاهر ليست حصرية على المجتمعات الإلحادية، لكنها أكثر انتشاراً فيها. وهذا يشير إلى أن فقدان الإطار الديني له ثمن نفسي.

3- محاولات التغلب على القلق: الالتزام، التمرد، القناعة

الملحدون حاولوا بطرق مختلفة التغلب على القلق الوجودي:

سارتر: الالتزام – (Commitment) اختر مشروعاً، والتزم به بكل جوارحك. لا تفكر في العبث، فقط عش مشروعك. هذا هو "الإيمان السيئ" الذي انتقده سارتر نفسه، لكنه في النهاية تبناه.

كامو: التمرد – (Revolt) ثور على العبث. عش بشجاعة، بدون أمل. سيزيف يضحك رغم عبثية مهمته. هذا هو "الرجل المتمرد". لكن التمرد يتطلب طاقة هائلة، ولا يستطيع معظم الناس الاستمرار فيه.

الرواقية (Stoicism) الحديثة –اقبل ما لا يمكن تغييره، وركز على ما يمكنك التحكم فيه (أفكارك ومواقفك). هذا موقف قديم، عاد إلى الواجهة في السنوات الأخيرة. لكن الرواقية، كما يلاحظ باجيني، "لا تبدو منطقية بالكامل في إطار طبيعي بحت، لأن الرواقيين القدماء كانوا يؤمنون بأن العقل جزء من الإلهي. "

كل هذه المحاولات تظل غير مرضية. تعطي قوة مؤقتة، لكنها لا تزيل القلق الأساسي. القلق يعود في لحظات الضعف، في الليل، عند مواجهة المرض أو الموت.

4- الهروب من القلق: الإلحاد الجديد "إيمان سيئ"

الملحدون الجدد (دوكينز، هاريس، هيتشنز) لا يتعاملون مع القلق الوجودي. يتجاهلونه، أو ينكرون وجوده. يقدمون إلحاداً "مبتهجاً"، "إيجابياً"، "دافئاً". كما انتقد باجيني: "محاولات تلميع صورة الإلحاد تفوت نقطة بيعه الفريدة. الإلحاد ليس طريقة ليشعر المرء بتحسن. الإلحاد هو الاعتراف بأنه لا يوجد إله، والعيش في مواجهة هذه الحقيقة، حتى لو جعلتنا أقل سعادة. "

هذا التجاهل هو "إيمان سيئ" بالمعنى السارترى. الملحد الجديد يهرب من القلق عبر الانشغال بمهاجمة الدين. بدلاً من مواجهة فراغ الكون، يملأ وقته بالجدال والمناظرات. هذا قد يكون مرضياً نفسياً، لكنه ليس صادقاً فلسفياً.

5- مقارنة مع التراث الإسلامي: الأمل في رحمة الله

الإسلام لا ينكر وجود القلق الوجودي. بالعكس، القرآن يصف حال الإنسان القلقة) *إِنَّ الْإِنسَانَ خُلِقَ هَلُوعًا* إِذَا مَسَّهُ الشَّرُّ جَزُوعًا* وَإِذَا مَسَّهُ الْخَيْرُ مَنُوعًا)* [المعارج: 19-21]. لكن الإسلام يقدم علاجاً: الإيمان بالله، والذكر، والصلاة، والتوكل. يقول الله) *الَّذِينَ آمَنُوا وَتَطْمَئِنُّ قُلُوبُهُم بِذِكْرِ اللَّهِ أَلَا بِذِكْرِ اللَّهِ تَطْمَئِنُّ الْقُلُوبُ*] (الرعد: 28.[

هذا لا يعني أن المؤمن لا يقلق أبداً. المؤمن يقلق، لكن قلقه مختلف. هو قلق من التقصير، من الغفلة، من العقاب. لكنه ليس قلقاً من الوجود نفسه. لأنه يعلم أن الوجود له معنى، وأن الله رحيم، وأن هناك حياة أخرى.

الغزالي يتحدث عن "المقامات" في الطريق إلى الله: الخوف، الرجاء، التوكل، الرضا. المؤمن يعيش بين الخوف والرجاء. لا ييأس (لأن رحمة الله واسعة)، ولا يأمن (لأن مكر الله شديد). هذا التوازن يمنع القلق المرضي، ويحول الطاقة السلبية إلى طاقة إيجابية.

خلاصة الفصل الثالث: العدمية كنهاية منطقية للإلحاد

الإلحاد، إذا اتُّبِع إلى نهايته المنطقية، هو العدمية. لا معنى موضوعي للحياة، ولا قيم مطلقة، ولا أمل بعد الموت. هذا الموقف يمكن العيش به (كما فعل كامو وسارتر)، لكنه يتطلب شجاعة استثنائية. معظم الناس لا يستطيعون تحمله. لذلك، يهرب معظم الملحدين إلى "إيمان مضمر" (بالعلم، بالإنسان، بالتقدم) أو إلى إنكار المشكلة (كما يفعل الملحدون الجدد).

العدمية ليست "خطأ" بالمعنى المنطقي. هي نتيجة حتمية لمقدمة معينة (لا إله). لكنها نتيجة غير مرغوب فيها لمعظم البشر. والإنسان لا يستطيع العيش بلا معنى. لذلك، سيبحث عن المعنى في مكان آخر. وهذا يقودنا إلى الباب الخامس (نحو إعادة تأسيس المعنى)، حيث سنناقش إمكانية العودة إلى المقدس الحقيقي، أو على الأقل إلى فهم جديد للدين يتجاوز ثنائية الإيمان/الإلحاد.

خلاصة الباب الرابع: الإلحاد المعاصر في مرآة النقد

الإلحاد المعاصر، في صورته الجديدة وفي علاقته بالسوق وفي عاقبته العدمية، هو إلحاد مبتور. يعد بالتحرر من "خرافة" الدين، لكنه يسلم الإنسان إلى أشكال جديدة من العبودية: للمادة، للرغبة، للسوق، للا معنى.

- **الإلحاد الجديد** – تبسيطي صدامي، يخلط بين العلم والآيديولوجيا، ويتجاهل اللاهوت الجاد، ويفشل في تقديم أساس للأخلاق.
- **الإلحاد وثقافة الاستهلاك** – يتوافق مع السوق في إنكار المطلق وتقديس العقل الأداتي، ويحول الإنسان إلى مستهلك بلا روح.
- **الإلحاد والعدمية** – هو النهاية المنطقية للإلحاد المتسق. العدمية يمكن العيش بها، لكنها قاسية، ولا تقدم عزاء، ولا تناسب معظم البشر.

في الباب الخامس والأخير، سنبحث عن مخرج: كيف يمكن إعادة تأسيس المعنى في عصر العلمانية؟ هل العودة إلى الدين ممكنة؟ وكيف يمكن تجاوز ثنائية الإيمان/الإلحاد نحو عقل تأويلي أعمق؟

إحالات المصادر والمراجع للباب الرابع

في الإلحاد الجديد (مصادر أصلية):

1. Dawkins, Richard – *وهم الإله*. *(The God Delusion)*. ترجمة إيهاب عبد الرحيم. القاهرة: دار التنوير، 2008.
2. Harris, Sam – *نهاية الإيمان*. *(The End of Faith)*. ترجمة أسامة إسبر. بيروت: دار مدارك، 2018.
3. Harris, Sam – *المناظر الأخلاقية*. *(The Moral Landscape)*. ترجمة أسامة إسبر. بيروت: دار مدارك، 2018.
4. Hitchens, Christopher – *الإله ليس عظيماً*. *(God Is Not Great)*. ترجمة عمرو عبد الله. القاهرة: دار الكرمة، 2008.
5. Dennett, Daniel – *فضفضة الإلحاد*. *(Breaking the Spell)*. ترجمة أسامة إسبر. بيروت: دار مدارك، 2019.

في نقد الإلحاد الجديد:

6. Haught, John F. – *God and the New Atheism: A Critical Response to Dawkins, Harris, and Hitchens*. Louisville: Westminster John Knox Press, 2008 .
7. Hedges, Chris – *I Don't Believe in Atheists*. New York: Free Press, 2008 .
8. McGrath, Alister – *Dawkins' God: Genes, Memes, and the Meaning of Life*. Oxford: Blackwell, 2005.
9. Nagel, Thomas – *Mind and Cosmos: Why the Materialist Neo-Darwinian Conception of Nature Is Almost Certainly False*. Oxford: Oxford University Press, 2012.

في الإلحاد والعدمية:

10. Baggini, Julian – "Yes, life without God can be bleak. Atheism is about facing up to that". *The Guardian*, 9 March 2012 .
11. Camus, Albert – *أسطورة سيزيف*. *(Le Mythe de Sisyphe)*. ترجمة إسحق عبيد. بيروت: دار العلم للملايين.
12. Nagel, Thomas – *الموت والعبثية* *(Death and Absurdity)* ضمن *أسئلة قاتلة*. ترجمة سعيد توفيق.
13. Cioran, Emil – *الكتاب المغري للانحلال*. *(Précis de décomposition)*. ترجمة نبيل الحاج. بيروت: دار المدى.

في الإلحاد وثقافة الاستهلاك:

14. Marcuse, Herbert – *الإنسان ذو البعد الواحد*. *(One-Dimensional Man)*. ترجمة جورج كتورة. بيروت: المنظمة العربية للترجمة.
15. Fromm, Erich – *الفرد الجديد والمجتمع*. *(The Sane Society)*. ترجمة حنا

عبود. بيروت: دار الطليعة.
16. Bauman, Zygmunt – *الحداثة السائلة* *(Liquid Modernity)*. ترجمة حجاج أبو جبر. بيروت: المنظمة العربية للترجمة.
17. Bauman, Zygmunt – *Does Ethics Have a Chance in a World of Consumers?*. Cambridge: Harvard University Press, 2008.

في النقد الفلسفي للإلحاد المعاصر:

18. Gray, John – *قش: أفكار عن البشر وأشياء أخرى* *(Straw Dogs)*. ترجمة محمد فتحي الخشاب. القاهرة: المركز القومي للترجمة.
19. Taylor, Charles – *عصر العلمانية* *(A Secular Age)*. ترجمة جورج كتورة. بيروت: مركز نماء، 2019.
20. MacIntyre, Alasdair – *بعد الفضيلة* *(After Virtue)*. ترجمة ناجي بوزندي. بيروت: الشبكة العربية، 2012.
21. Plantinga, Alvin – *Where the Conflict Really Lies: Science, Religion, and Naturalism*. Oxford: Oxford University Press, 2011.

مراجع التراث الإسلامي:

22. الغزالي، أبو حامد – *إحياء علوم الدين*. تحقيق عبد الحليم محمود. القاهرة: دار الكتب المصرية.
23. الغزالي، أبو حامد – *كيمياء السعادة*. تحقيق عبد الرحمن بدوي. الكويت: وكالة المطبوعات.
24. ابن عربي، محيي الدين – *فصوص الحكم*. تحقيق أبو العلا عفيفي. بيروت: دار الكتاب العربي.
25. طه عبد الرحمن – *سؤال الأخلاق: مساهمة في النقد الأخلاقي للحداثة الغربية*. الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، 2000.
26. الجابري، محمد عابد – *نحن والتراث: قراءة معاصرة في تراثنا الفلسفي*. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 1993

الباب الخامس: نحو إعادة تأسيس المعنى

تمهيد الباب

بعد أن حللنا في الأبواب الأربعة السابقة تفكيك مفهوم الإلحاد، ونقد العقل الملحد، وتتبع تحول المقدس من الله إلى الإنسان، وتشخيص أزمات الإلحاد المعاصر (الإلحاد الجديد، ثقافة الاستهلاك، العدمية)، نصل الآن إلى الباب الختامي :**نحو إعادة تأسيس المعنى**.

هذا الباب ليس مجرد "خاتمة" تلخص ما سبق، بل هو محاولة للإجابة عن السؤال الذي ظل معلقاً منذ المقدمة: إذا كان الإلحاد لا ينفي المقدس بل يعيد إنتاجه في صورة الذات، وإذا كانت هذه الذات إلهاً هشاً لا يستطيع أن يمنح نفسها المعنى الذي تبحث عنه، فهل هناك طريق ثالث؟ هل يمكن تجاوز ثنائية الإيمان/الإلحاد نحو فهم أعمق للدين وللإنسان وللعقل؟

أطروحة هذا الباب ثلاثية الأبعاد:

الفصل الأول: الحاجة إلى المقدس –سنبين، بالاستناد إلى الأنثروبولوجيا والفلسفة وعلم النفس، أن المقدس ليس ترفاً فكرياً أو اختراعاً بشرياً يمكن التخلص منه، بل هو ضرورة وجودية. الإنسان، كما سنرى من خلال تحليل "البعد الروحي" و"استحالة العيش بلا معنى"، هو كائن عابد بطبيعته. هذه ليست دعوة دينية، بل هي حقيقة أنثروبولوجية.

الفصل الثاني: إعادة قراءة الدين فلسفياً –إذا كانت الحاجة إلى المقدس حقيقية، فهل العودة إلى الدين بالمعنى التقليدي (الدوغمائي، الحرفي، المؤسسي) هي السبيل الوحيد؟ أم يمكن قراءة الدين قراءة جديدة، بوصفه "أفق معنى" لا "دوغما"، وبوصفه "تأويلاً" لا "جموداً"؟ سنقدم هنا قراءة في مشروع تشارلز تايلور عن "العلمانية" و"الإطار المحايث"، وفي التراث التأويلي (من شلايرماخر إلى غادامير إلى ريكور)، وفي التراث الإسلامي (ابن عربي نموذجاً) الذي يقدم فهماً عميقاً للدين يتجاوز الحرفية.

الفصل الثالث: تجاوز الثنائية: الإيمان vs الإلحاد –في الفصل الأخير، سنقترح تجاوز الثنائية السائدة بين "المؤمن" و"الملحد". هذه الثنائية، كما سنبين، هي نتاج العصر الحديث نفسه. هناك إمكانية لعقل تأويلي منفتح، يستوعب كل من العقل والروح، ولا يختزل الدين إلى خرافة ولا الإلحاد إلى كفر. هذا العقل التأويلي هو ما يمكن أن يشكل أساساً للحوار الحقيقي، ولإعادة بناء المعنى في عصر العلمانية.

أطروحة الباب ككل :**المستقبل ليس للإلحاد ولا للتقليد، بل للفهم العميق. الإنسان يحتاج إلى المقدس، لكن هذا المقدس لا يجب أن يكون مقدساً أعمى. الدين يمكن أن يُقرأ فلسفياً، والإلحاد يمكن أن يُنقد بروح تأويلية. المطلوب هو عقل متواضع، يعرف حدوده، وينفتح على التعالي، دون أن يتخلى عن مسؤولية النقد والتفكير.**

الفصل 1: الحاجة إلى المقدس

تمهيد إشكالي

قبل أن نناقش "كيف" نعيد تأسيس المعنى، يجب أن نسأل: هل الإنسان في حاجة إلى المعنى أصلاً؟ وهل "المقدس" ضروري لهذه الحاجة، أم يمكن إشباعها بطرق علمانية بحتة؟

هذا السؤال ليس جديداً. الفلاسفة والمفكرون من زوايا مختلفة أكدوا أن الحاجة إلى المعنى والحاجة إلى المقدس هما بعدان أساسيان في التكوين البشري. بول ريكور (Paul Ricœur)تحدث عن "الإنسان ككائن قابل للتأويل (l'homme comme être herméneutique): "الإنسان لا يكتفي بالعيش في العالم، بل يفسره، ويمنحه معنى. إرنست كاسيرر (Ernst Cassirer) وصف الإنسان بأنه "حيوان رمزي (animal symbolicum): "لا يتعامل مع العالم كوقائع مادية جامدة، بل يبني عوالم من الدلالات.

تشارلز تايلور (Charles Taylor) في "عصر العلمانية (A Secular Age) "يقدم تحليلاً عميقاً لهذه الحاجة. يرى أن "الإنسانية الحصرية – (exclusive humanism) "أي الموقف الذي يكتفي بالإنسان كمرجع أخير – هي إنجاز تاريخي، لكنها تعاني من "ضيق " (malaise)و"فراغ . (flatness) "الإنسان المعاصر، حتى عندما يرفض الدين، لا يستطيع الهروب من سؤال المعنى. السؤال يلح عليه في لحظات الأزمة، في مواجهة الموت، في تجربة الحب، في التأمل في الكون.

هذا الفصل سيحلل هذين البعدين: (1) البعد الروحي في الإنسان (ما الذي يعنيه أن يكون الإنسان "روحاً" أو "وعياً" أو "كائناً متجاوزاً"؟)، و(2) استحالة العيش بلا معنى (كيف أن غياب المعنى يؤدي إلى أزمات نفسية واجتماعية؟). سنستعين بأدوات من الأنثروبولوجيا، الفلسفة، علم النفس، والتراث الإسلامي.

أطروحة الفصل :**المقدس ليس اختراعاً بشرياً يمكن التخلص منه، بل هو ضرورة وجودية. الإنسان لا يستطيع العيش بلا معنى، والمعنى الأصيل لا يمكن اختزاله إلى إشباع رغبات أو تحقيق نجاحات دنيوية. هناك بُعد في الإنسان يتجاوز المادة، وهذا البعد هو الذي يجعله كائناً عابداً بطبيعته.**

أولاً: البعد الروحي في الإنسان

1- الإنسان ككائن متجاوز: من الأنثروبولوجيا إلى الفلسفة

ما الذي يميز الإنسان عن سائر الكائنات؟ الإجابة التقليدية: "العقل". لكن العقل وحده لا يفسر حاجة الإنسان إلى المعنى والغاية. هناك بُعد آخر :**التجاوز** .(transcendence)الإنسان ليس محصوراً في "هنا والآن". يمكنه أن يتجاوز واقعه الحالي، أن يتخيل عوماً أفضل، أن يسعى نحو كمال لا يبلغه، أن يتألم من أجل قيم لا ترتبط بمصلحته المباشرة.

هذا البعد المتجاوز هو ما يسميه الفلاسفة الوجوديون "الوعي" (الذي ليس شيئاً، بل هو فراغ وحرية). وهو ما يسميه اللاهوتيون "الروح". لكن حتى من يرفضون مفهوم الروح، يعترفون بهذه الظاهرة: الإنسان هو الكائن الوحيد الذي يمكنه أن يقول "لا" لواقعه، أن يحتج على ما هو كائن، أن يحلم بما لم يكن.

تشارلز تايلور، في تحليله للتحول من العصور الوسطى إلى العصر الحديث، يصف الانتقال من "الذات المسامية (porous self) "إلى "الذات المحصنة . (buffered self) "في العصور الوسطى، كان الإنسان يرى نفسه مفتوحاً على قوى خارجة عنه (شياطين، ملائكة، قوى روحية). كان "مسامياً"، متأثراً بما حوله. في العصر الحديث، أصبح الإنسان "محصناً": يرى نفسه محصوراً داخل حدوده النفسية، لا يتأثر بقوى خارجة إلا إذا سمح بذلك. هذه الحصانة أعطته شعوراً بالسيطرة والحرية، لكنها أيضاً جردته من الشعور بالارتباط بشيء أكبر منه.

تأمل هذه المقارنة: الإنسان الوسيط (الذات المسامية) كان يعيش في كون مليء بالمعاني والرموز والقوى. كل شيء كان يمكن أن يكون "آية" أو "علامة". الإنسان الحديث (الذات المحصنة) يعيش في كون مسطح، محايد، يمكن دراسته علمياً لكنه لا يتكلم. هذا "التسطح" هو ما يسبب الشعور بالفراغ الذي تحدث عنه تايلور بـ"ضيق الحداثة malaise of" modernity) .

2- الروح والعلم: هل يمكن اختزال الإنسان إلى مادة؟

التحدي الأكبر لفكرة "البعد الروحي" يأتي من العلم. علم الأعصاب، بشكل خاص، يحاول تفسير الوعي والإدراك والعواطف بمصطلحات مادية بحتة. إذا كان كل شيء في الإنسان يمكن تفسيره بالخلايا العصبية والنواقل العصبية، فأين مكان "الروح"؟

لكن هذا التحدي، كما رأينا في الباب الثاني (الفصل الأول)، ليس حاسماً. "المشكلة الصعبة للوعي (the hard problem of consciousness) "لا تزال قائمة: كيف تنتج المادة العمياء تجربة ذاتية؟ كيف ينتج التيار الكهربائي في الخلايا العصبية إحساساً بالألم أو متعة الاستماع إلى موسيقى باخ؟

حتى الملحدين الفلاسفة، مثل توماس ناغل وديفيد تشالمرز، يعترفون بأن المادية لم تنجح بعد في تفسير الوعي. ناغل في "العقل والكون" يكتب: "المادية هي نظرية لم تنجح بعد في تفسير الوعي. ربما نحتاج إلى ثورة مفهومية لا تقل عن ثورة النسبية أو ميكانيكا الكم."

هذا لا يعني أن "الروح" موجودة بالمعنى الديني التقليدي. لكنه يعني أن الاختزال المادي للإنسان هو موقف فلسفي، وليس حقيقة علمية مثبتة. هناك فجوة معرفية explanatory) (gapبين المادة والتجربة الذاتية. هذه الفجوة تترك مجالاً مفتوحاً لفهم الإنسان ككائن يتجاوز المادة.

3- البعد الروحي في التراث الإسلامي: الفطرة والروح

التراث الإسلامي يقدم تصوراً غنياً عن البعد الروحي في الإنسان. مفهومان أساسيان :**الفطرة** و**الروح**.

الفطرة هي الطبيعة الأصلية للإنسان، التي خلق عليها. يقول القرآن) *فِطْرَةَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا* ([الروم: 30]. الفطرة تتضمن الاستعداد للإيمان بالله، والتمييز بين الخير والشر، والحاجة إلى المعنى. النبي ﷺ قال: "كل مولود يولد على الفطرة، فأبواه يهودانه أو ينصرانه أو يمجسانه". الفطرة ليست "المعرفة الكاملة بالله" (فهذا يحتاج إلى تعليم)، لكنها الاستعداد والقابلية.

الروح هي البعد غير المادي في الإنسان. القرآن يصفها بأنها من أمر الله) *وَيَسْأَلُونَكَ عَنِ الرُّوحِ قُلِ الرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّي وَمَا أُوتِيتُم مِّنَ الْعِلْمِ إِلَّا قَلِيلًا* ([الإسراء: 85]. الروح ليست مجرد وظيفة بيولوجية، بل هي جوهر يتجاوز المادة.

ابن عربي يقدم تصوراً أعمق. الإنسان، في نظره، هو "الخلافة" و"المظهر" الأكمل لأسماء الله. الروح الإنسانية ليست مجرد "شيء"، بل هي "عين ثابتة" في علم الله، تتجلى في الوجود عبر مراحل. هذا التصور يعطي للإنسان كرامة كونية، ويجعله محوراً للمعنى، لكن دون أن يؤلهه (كما في النزعة الإنسانية المتطرفة) .

الغزالي يربط بين "معرفة النفس" و"معرفة الرب". في "كيمياء السعادة"، يكتب: "من عرف نفسه عرف ربه". معرفة النفس ليست مجرد استبطان نفسي، بل هي فتح على التعالي. النفس فيها بُعد إلهي (النفخة الإلهية)، وهذا البعد هو الذي يفسر حاجتها إلى الله.

4- ماذا يعني "البعد الروحي" في العصر العلماني؟

في العصر العلماني، "الروح" كلمة غير مرغوب فيها. لكن البعد الذي تشير إليه لا يختفي. إنه يظهر في صور أخرى:

- **الحاجة إلى المعنى** :الإنسان لا يستطيع العيش بدون إجابة (ولو مؤقتة) عن "لماذا."
- **الحاجة إلى التعالي** :الإنسان يحتاج إلى شيء أكبر منه، شيء يعلو على رغباته اليومية.
- **الحاجة إلى القداسة** :الإنسان يحتاج إلى أشياء لا يمكن المساس بها، أشياء مقدسة.

هذه الحاجات هي "الروح" في ثوب علماني. المؤمن يسميها "روحاً"، والملحد يسميها "وعياً" أو "حاجة نفسية". لكن المهم هو أنها موجودة، وأن تجاهلها يؤدي إلى الأزمة التي تحدث عنها تايلور: "الشعور بأننا نفقد شيئاً، أننا محجوبون عن شيء، أننا نعيش خلف شاشة. "

ثانياً: استحالة العيش بلا معنى

1- المعنى كضرورة نفسية: من فرانكل إلى بوميستر

علم النفس الحديث، حتى في نسخته العلمية، يعترف بأن المعنى ضرورة نفسية. أقوى دليل على ذلك هو عمل **فيكتور فرانكل** (Viktor Frankl)، الطبيب النفسي النمساوي الذي عاش في معسكرات الاعتقال النازية. في كتابه "الإنسان يبحث عن المعنى" (Man's Search for Meaning)، يصف كيف أن السجناء الذين كان لديهم "لماذا" للعيش (لم شمل عائلة، إكمال عمل، قضية) كانوا أكثر قدرة على النجاة من أولئك الذين فقدوا كل معنى. استنتاجه الشهير: "الإنسان يستطيع أن يتحمل أي كيف، إذا كان لديه لماذا."

فرانكل أسس مدرسة "العلاج بالمعنى(Logotherapy) "، التي ترى أن الدافع الأساسي للإنسان ليس "اللذة" (كما عند فرويد) ولا "قوة" (كما عند أدلر)، بل "إرادة المعنى" (will to meaning). فشل إشباع هذه الإرادة يؤدي إلى "الفراغ الوجودي" (existential vacuum)، الذي يظهر في صورة ملل، اكتئاب، إدمان، عدوانية.

أبحاث أحدث، مثل عمل **روي بوميستر** (Roy Baumeister)في "المعنى في الحياة" (Meanings of Life)، تحدد أربعة احتياجات للمعنى:

- **الهدف** :(purpose)وجود أهداف مستقبلية تعطي التوجيه.
- **القيمة** :(value)الشعور بأن ما نفعله خير وصواب.
- **الفعالية** :(efficacy)الشعور بأننا قادرون على إحداث فرق.
- **تقدير الذات** :(self-worth)الشعور بأننا نستحق التقدير.

الدين يلبي هذه الاحتياجات الأربعة بطريقة متماسكة. الإلحاد قد يلبي بعضها، لكنه يواجه صعوبة في توفير أساس موضوعي للقيمة والأهداف النهائية.

2- ضيق الحداثة عند تشارلز تايلور

تشارلز تايلور، في "عصر العلمانية"، يصف ما يسميه "ضيق الحداثة" (malaise of modernity). هذا الضيق هو شعور منتشر بأن هناك شيئاً مفقوداً، أن الحياة "مسطحة" و"فارغة"، رغم كل الإنجازات المادية والتكنولوجية .

تايلور يحدد ثلاثة مظاهر لهذا الضيق:

- **فقدان الهدف الأسمى** :كيف نحصل على "هدف أسمى" يعطي معنى لكل الأهداف الصغرى؟ بدون تعالٍ، كل الأهداف تصبح نسبية، قابلة للاستبدال.
- **لحظات التحول** :الولادة، الزواج، المرض، الموت – هذه اللحظات، التي كانت تقليدياً مربوطة بشيء متعالي، أصبحت "فجوات" في الإطار المحايث. كثير من الناس الذين لا علاقة لهم بالدين يستمرون في استخدام الطقوس الدينية في هذه المناسبات، لأن الإطار المحايث لا يقدم شيئاً يملأ هذه الفجوات.

- **الفراغ في الحياة اليومية** :في الثقافة الاستهلاكية، دورة الرغبة والإشباع المتكررة تخلق شعوراً بالفراغ. المتعة سريعة، والإحباط سريع. السؤال "هل هذا كل شيء؟" يلح.

هذا الضيق ليس مجرد "حنين إلى الماضي". إنه أزمة حقيقية يعيشها الملايين. وهو دليل على أن "الإنسانية الحصرية" – رغم إنجازاتها – غير قادرة على تلبية الحاجة العميقة للمعنى.

تايلور لا يدعو إلى العودة إلى العصور الوسطى. لكنه يدعو إلى الاعتراف بأن الإطار المحايث "يترك السؤال مفتوحاً :(leaves the issue open) "هل نحتاج، من أجل التفسير النهائي أو التحول الروحي أو صنع المعنى النهائي، إلى استدعاء شيء متعالي؟

3- التجربة الدينية كإشباع للحاجة إلى المعنى

التجربة الدينية، في مختلف التقاليد، تقدم إشباعاً عميقاً للحاجة إلى المعنى. وليام جيمس (William James)في "تنوعات التجربة الدينية The Varieties of Religious" (Experienceوصف هذه التجارب بأنها:

- **لا يمكن وصفها بالكلمات** :(ineffable)تتجاوز اللغة العادية.
- **معرفية** :(noetic)تقدم معرفة وإدراكاً، وليس مجرد شعور.
- **مؤقتة** :(transient)لا تستمر، لكن تأثيرها يبقى.
- **سلبية** :(passive)الإنسان يشعر بأنه ممسوك بقوة أكبر منه.

هذه التجارب، كما يلاحظ جيمس، تحدث عبر الثقافات والأديان. لا يمكن اختزالها إلى "وهم" أو "مرض نفسي" (كما حاول فرويد). هي ظواهر حقيقية، تشير إلى أن الإنسان لديه قدرة على التواصل مع شيء يتجاوزه.

المؤمن يفسر هذه التجارب بأنها لقاء مع الله. الملحد يفسرها بأنها حالات دماغية غير عادية. لكن حتى التفسير الملحد لا ينفي قيمتها. السؤال هو: أي تفسير يقدم فهماً أعمق للظاهرة؟ وأي تفسير يلبي الحاجة الإنسانية للمعنى بشكل أفضل؟

4- مأساة الإنسان الحديث: المعنى المختلق لا يشبع

الإنسان الحديث يحاول ملء الفراغ بـ"معانٍ مختلقة": العمل، الأسرة، الهوايات، السفر، الاستهلاك، النجاح. كل هذه يمكن أن تكون مصادر للمعنى، لكنها هشة. لأنها تعتمد على ظروف متغيرة. إذا فقدت وظيفتك، أو انهارت علاقتك، أو مرضت، قد ينهار المعنى الذي بنيته عليها.

المعنى الديني مختلف. هو معنى "مكتشف" وليس "مختلق". يعتمد على شيء ثابت (الله) لا يتغير بتغير الظروف. هذا لا يعني أن المؤمن لا يحزن أو لا يمر بأزمات. لكن عنده أفقاً ثابتاً يعود إليه: "إنا لله وإنا إليه راجعون"، "ما أصابك لم يكن ليخطئك، وما أخطأك لم يكن ليصيبك."

طه عبد الرحمن، الفيلسوف المغربي المعاصر، يميز بين "المعنى كبناء" و"المعنى ككشف". المعنى كبناء هو ما يفعله الإنسان الحداثي: يبني معناه بنفسه، لكنه يبقى أسيراً لبنائه. المعنى ككشف هو ما يحدث عندما ينفتح الإنسان على حقيقة تتجاوزه، فيكتشف معنى كان موجوداً قبله. هذا الكشف هو جوهر التجربة الدينية الأصيلة.

خلاصة الفصل الأول: الحاجة إلى المقدس حقيقة أنثروبولوجية

البعد الروحي في الإنسان ليس خرافة، بل هو حقيقة أنثروبولوجية. الإنسان لا يستطيع العيش بلا معنى. المعنى المختلق هش، والمعنى المكتشف (الديني) أعمق وأثبت.

هذا لا يعني أن كل من لا يؤمن بالله يعيش في أزمة. كثير من الملحدين يعيشون حياة سعيدة وذات معنى. لكن هذا المعنى، في التحليل النهائي، إما أن يكون "مستعاراً" من التقاليد الدينية (كما أشار تايلور)، أو أنه هش وقابل للانهيار.

الحاجة إلى المقدس هي حاجة حقيقية. السؤال ليس "هل نحتاج إلى المقدس؟"، بل "أي مقدس نعبده؟" هل نعبد الذات (كما في الإلحاد الحديث)؟ هل نعبد السوق (كما في ثقافة الاستهلاك)؟ أم نعبد الله (كما في الأديان التوحيدية)؟

هذا يقودنا إلى الفصل الثاني: كيف يمكن إعادة قراءة الدين فلسفياً، بحيث لا يكون دوغما جامداً ولا أسطورة قديمة، بل أفق معنى حياً للإنسان المعاصر؟

الفصل 2: إعادة قراءة الدين فلسفيًا

تمهيد إشكالي

إذا كانت الحاجة إلى المقدس حقيقية، فهل الدين بالصورة التقليدية (المؤسسية، الدوغمائية، الحرفية) هو السبيل الوحيد لإشباعها؟ أم يمكن قراءة الدين قراءة جديدة، تتجاوز الجمود والظاهرية، وتقدم فهماً عميقاً يتناسب مع العصر العلماني؟

هذا السؤال هو أحد أكثر الأسئلة إلحاحاً في الفلسفة الدينية المعاصرة. تيارات عديدة حاولت الإجابة عنه:

- **اللاهوت الليبرالي** (شلايرماخر، ريتشل): يركز على التجربة الدينية وليس على العقائد.
- **اللاهوت الوجودي** (بول تيليش، رودولف بورتمان): يعيد تفسير الرموز الدينية بمصطلحات وجودية.
- **اللاهوت التأويلي** (بول ريكور): يقرأ النصوص الدينية كاستعارات ورموز تحتاج إلى تأويل.
- **اللاهوت السلبي** (اللاهوت الأبوفاتيكي): يؤكد على أن الله يتجاوز كل المفاهيم، فلا يمكن الكلام عنه إلا بطريقة سلبية (ما ليس هو).

في التراث الإسلامي، هناك تيارات موازية :**الصوفية**)خاصة عند ابن عربي(، **الفلسفة الإشراقية**)السهروردي(، **المدرسة التأويلية**)بعض المعتزلة المتأخرين، والمدرسة الصدرية.(

أطروحة هذا الفصل :**الدين، في جوهره، ليس مجموعة من العقائد الجامدة، بل هو أفق معنى. النصوص الدينية هي رموز وإشارات تحتاج إلى تأويل. القراءة الحرفية (الأصولية) هي خيانة للدين، لأنها تحول الرموز الحية إلى قوانين ميتة. التأويل هو الطريق إلى فهم الدين في عمقه، دون تفريغه من محتواه.**

أولاً: الدين أفق للمعنى لا وثوقية

1- ما هو "أفق المعنى"؟

مصطلح "أفق المعنى (Horizon of meaning) "مستعار من الفلسفة التأويلية (غادامير). الأفق هو المنظور الذي من خلاله نرى العالم ونسأل الأسئلة ونفسر الخبرات. كل إنسان يعيش ضمن أفق معين (ثقافي، تاريخي، لغوي). هذا الأفق يحدد ما هو "معقول" وما هو "غير معقول."

الدين يقدم أفقاً للمعنى. هو لا يقدم فقط إجابات عن أسئلة محددة (لماذا نعيش؟ لماذا نموت؟)، بل يقدم إطاراً تطرح فيه هذه الأسئلة وتُفهم. في الإطار الديني، العالم ليس مجرد مادة عمياء،

بل هو "خلق" و"آية". الإنسان ليس مجرد حيوان عاقل، بل هو "خليفة" و"عبد". الموت ليس مجرد نهاية، بل هو "انتقال" و"لقاء."

هذا الأفق لا يمكن "إثباته" أو "دحضه" علمياً. هو اختيار وجودي. لكنه ليس اختياراً تعسفياً. لأنه يرتبط بتجارب إنسانية عميقة (الحب، المعاناة، الموت، الجمال، الدهشة) التي لا يستطيع الإطار العلموي تفسيرها بشكل مرضي.

تشارلز تايلور، في "عصر العلمانية"، يصف التحول من كون كان الأفق الديني فيه هو "المعقول الوحيد" إلى كون أصبح فيه الأفق العلماني خياراً متاحاً، بل في كثير من السياقات هو "المعقول الضمني". هذا التحول هو ما يعنيه بـ"العلمانية . "لكن تايلور لا يرى أن الأفق الديني قد مات. يراه كخيار ما زال مفتوحاً، خاصة في لحظات "الكثافة" (moments of " intensity)التي لا يستطيع الأفق العلماني تفسيرها .

2- الدين سردية (Narrative) وليس نظرية

واحدة من أهم التحولات في فلسفة الدين المعاصرة هي الانتقال من فهم الدين كـ"نظرية عن العالم" إلى فهمه كـ"سردية (narrative) "أو "لغة حياة". الدين ليس مجموعة من الادعاءات الواقعية التي يمكن اختبارها علمياً (كما يظن دوكينز). الدين هو لغة يعبر بها الإنسان عن تجربته العميقة، وتوجه حياته، وتمنحه هوية.

ألاسدير ماكنتاير (Alasdair MacIntyre) في "بعد الفضيلة" يبين أن الأخلاق البشرية لا يمكن فهمها خارج السرديات. نحن نعيش حياتنا كـ"روايات (stories) "لها بداية ووسط ونهاية. الدين يقدم أطروحة سردية كبرى :(metanarrative) الخلق، السقوط، النبوة، الفداء، المصير النهائي. هذه السردية تعطي معنى للحياة الفردية، وتوفر إطاراً للأخلاق، وتمنح الأمل.

بول ريكور (Paul Ricœur) في "الزمن والسرد (Temps et récit) "يبين أن السرد هو الطريقة التي يفهم بها الإنسان الزمن والتجربة. الدين، كسردية كبرى، هو الشكل الأكثر شمولاً لفهم الوجود.

هذا التحول من "الدين كنظرية" إلى "الدين كسردية" يسمح للمؤمن بأن يتبنى موقفاً أكثر تواضعاً: لا يدعي أن الدين يقدم "حقائق علمية" تنافس العلم، لكنه يدعي أنه يقدم "حكمة" و"معنى" يتجاوزان قدرات العلم.

3- نقد الوثوقية: الدين الحي مقابل الدين الميت

ليس كل دين هو "دوغما". الدوغما هي جمود التفسير، وتحويل الرموز الحية إلى قوانين ثابتة. الناقد الدنماركي سورين كيركغور (Søren Kierkegaard) هاجم الكنيسة الرسمية في زمانه لأنها حولت المسيحية إلى "نظام" و"طقوس" و"تقليد"، بينما المسيحية الحقيقية، في نظره، هي "خطر" و"قفزة" و"فردية مواجهة الله."

في التراث الإسلامي، هناك نقد مشابه للجمود الفقهي والكلامي .**ابن عربي** ينتظر الذين يتمسكون بالظاهر ويرفضون التأويل. في الفتوحات المكية، يصر على أن "الشريعة حقيقة"

وأن "من وصل إلى الحقيقة لا يخرج عن الشريعة . "لكنه يفسر الشريعة تفسيراً روحياً، لا يلغي أحكامها لكن يعطيها عمقاً جديداً.

الغزالي أيضاً نقد التقليد الأعمى (taqlid) ودعا إلى اليقين الشخصي .(yaqīn) في "المنقذ من الضلال"، يروي رحلته من الشك إلى اليقين، ويدعو إلى تجاوز التقليد إلى المعرفة المباشرة.

الدين الحي هو الدين الذي يظل مفتوحاً على التأويل، على التجربة الحية، على السؤال. الدين الميت هو الدين الذي تحول إلى مجموعة من القوانين والعقائد التي تكرر دون فهم. الدعوة إلى "إعادة قراءة الدين" ليست دعوة إلى تفريغه من محتواه، بل هي دعوة إلى إحيائه، إلى جعله حياً مرة أخرى.

4- الدين والإنسان المعاصر: هل لا يزال ممكناً؟

في عصر العلمنة، هل لا يزال الدين ممكناً؟ تايلور يجيب بنعم، لكن مع تغيير. المؤمن في العصر العلماني ليس كمؤمن العصور الوسطى. إيمانه هو "خيار" في سوق الخيارات، وليس "أمراً واقعاً" مفروضاً عليه. هذا يجعله أكثر وعياً، وأكثر تواضعاً، وأكثر قدرة على الحوار مع الآخرين.

المؤمن المعاصر يواجه "ضغوطاً متقاطعة :(cross pressures) "من جهة، يعيش في إطار محايث (عالم العلم والتكنولوجيا والاقتصاد)، ومن جهة أخرى، يشعر بأن هناك شيئاً يتجاوز هذا الإطار. هذه الضغوط هي التي تخلق "فجوات" يمكن أن تؤدي إلى الإيمان أو إلى الإلحاد أو إلى التردد .

الدين في العصر العلماني ليس سهلاً. لكنه ليس مستحيلاً. هو يحتاج إلى تأويل، إلى فهم جديد، إلى جرأة على تجاوز الجمود. وهذا ما سنناقشه في الجزء التالي.

ثانياً: التأويل بدل الجمود

1- التأويل: من شلايرماخر إلى غادامير إلى ريكور

التأويل (Hermeneutics) هو فن فهم النصوص وتفسيرها. بدأ كأداة لفهم النصوص المقدسة (في اللاهوت المسيحي)، ثم تطور ليصبح منهجاً فلسفياً عاماً لفهم كل تعبير إنساني.

فريدريش شلايرماخر (Friedrich Schleiermacher)هو مؤسس التأويل الحديث. رأى أن فهم النص يتطلب "دخولاً نفسياً" إلى عقل المؤلف، وإعادة بناء السياق الذي كُتب فيه. التأويل هو فن تجنب سوء الفهم.

فيلهلم دلتاي (Wilhelm Dilthey)وسع التأويل ليشمل كل "العلوم الروحية" (العلوم الإنسانية). التأويل هو الطريقة التي نفهم بها تعبيرات الحياة البشرية (التي تختلف عن طريقة تفسير الظواهر الطبيعية).

مارتن هايدغر (Martin Heidegger)قلب التأويل رأساً على عقب: التأويل ليس طريقة للمعرفة فقط، بل هو طريقة وجود الإنسان نفسه. الإنسان (الدازاين) هو كائن يفهم وجوده. التأويل هو الكشف عن هذا الفهم.

هانز-غيورغ غادامير (Hans-Georg Gadamer)في "الحقيقة والمنهج (Wahrheit " und Methode)أكد أن الفهم ليس عملية "ذاتية" (أنا أفهم النص)، بل هو "اندماج آفاق " (fusion of horizons)بين أفق النص وأفق القارئ. التأويل ليس إعادة بناء نية المؤلف، بل هو حوار بين الماضي والحاضر.

بول ريكور (Paul Ricœur)أضاف بعداً نقدياً: التأويل يجب أن يمر عبر "جدلية الإيضاح والتفهم .(hermeneutics of suspicion and retrieval) "هناك "تأويل الارتياب" (ماركس، نيتشه، فرويد) الذي يكشف زيف الوعي. وهناك "تأويل الاسترداد" الذي يعيد اكتشاف المعنى بعد تجاوز النقد. التأويل الديني يجب أن يأخذ النقد على محمل الجد، لكن لا يتوقف عنده.

2- تطبيق التأويل على النصوص الدينية

تطبيق المنهج التأويلي على النصوص الدينية يعني:

- **الاعتراف بأن النص له ظاهره وباطنه** :النص الديني ليس مجرد "تعليمات" ظاهرية. له عمق، وله رموز، وله إشارات.
- **الاعتراف بأن القارئ ليس محايداً** :كل قارئ يأتي إلى النص بأفقه الخاص (تاريخه، ثقافته، أسئلته). الفهم هو حوار بين أفق النص وأفق القارئ.
- **الاعتراف بأن المعنى ليس ثابتاً** :النص الحي يتكلم في كل عصر بلغة جديدة. الجمود هو موت النص.
- **الاعتراف بأن التأويل يحتاج إلى تواضع** :لا أحد يملك المعنى النهائي. كل تأويل هو مؤقت، وقابل للمراجعة.

هذا لا يعني أن "كل تأويل صحيح". التأويل ليس فوضى. هناك ضوابط: لغة النص، سياقه، تاريخه، قواعد التفسير المتعارف عليها. لكن ضمن هذه الضوابط، هناك مساحة للاختلاف والتجدد.

3- التأويل في التراث الإسلامي: ابن عربي نموذجاً

التراث الإسلامي غني بالتأويل. التأويل (الذي يعني الرجوع إلى الأصل، أو تفسير الظاهر بما يخالف ظاهره بدليل) كان ممارسة شائعة في الفكر الإسلامي، خاصة عند الصوفية والمعتزلة والشيعة.

ابن عربي هو أبرز ممثل للتأويل الصوفي. في "الفتوحات المكية" و"فصوص الحكم"، يقدم قراءة تأويلية عميقة للقرآن والأحاديث النبوية .بعض ملامح تأويله:

- **التمييز بين الظاهر والباطن** :النص له ظاهر يخاطب العامة، وباطن يخاطب الخاصة. كلا المستويين حقيقي، لكن الباطن أعمق.
- **تأويل الصفات الإلهية** :صفات الله (الغضب، الرحمة، القهر، اللطف) هي تجليات لذات واحدة. لا تناقض بينها، بل هي سياقات مختلفة.
- **تأويل القصص القرآني** :قصص الأنبياء ليست مجرد أحداث تاريخية، بل هي رموز لحالات روحية. قصة آدم وإبليس، قصة موسى والخضر، قصة يوسف – كلها تحمل معاني باطنية.
- **تأويل العبادات** :الصلاة ليست مجرد حركات وأقوال، بل هي "معراج المؤمن". الصوم ليس مجرد إمساك عن الطعام، بل هو "صوم عن كل ما سوى الله". الحج ليس مجرد مناسك، بل هو "رحلة القلب إلى الله."

لكن تأويل ابن عربي ليس "تفريغاً" للنص من محتواه. هو قراءة أعمق، لا تلغي الظاهر لكن تتجاوزه. هو يصر على أن "الشريعة حقيقة"، وأن "من ترك الظاهر فقد ترك الشريعة . " التأويل الحقيقي هو الذي يجمع بين الظاهر والباطن، لا الذي يلغي أحدهما.

4- التأويل والحرفية: الأصولية خيانة للدين

الأصولية الدينية (في كل الأديان) هي رفض للتأويل. الأصولي يريد أن يأخذ النص "كما هو"، دون وساطة تاريخ أو لغة أو ثقافة. هذا الموقف، رغم جاذبيته (لأنه يبدو "مخلصاً")، هو خيانة للدين في العمق.

لماذا؟

- **لأنه يحول النص الحي إلى نص ميت** :النص الذي لا يتغير معناه مع الزمن هو نص ميت. النص الحي هو الذي يتكلم في كل عصر بلغة جديدة.
- **لأنه يتجاهل دور القارئ** :حتى الأصولي "يؤول"، لكنه لا يعترف بذلك. يظن أنه يقرأ النص "كما هو"، لكنه في الواقع يقرؤه من خلال أفق معين (أفق أصولي). الفرق بينه وبين المؤول الصريح هو الوعي بفعل التأويل.
- **لأنه يؤدي إلى العنف** :عندما يعتقد الأصولي أن فهمه هو "الحقيقة المطلقة" وأن كل فهم آخر هو "كفر"، يصبح العنف مشروعاً. النص المقدس يصبح سلاحاً.
- **لأنه يبعد الناس عن الدين** :الصورة القاسية للدين (الله الغاضب، الشريعة الصارمة، الجنة والنار) تنفر الكثيرين. التأويل يقدم صورة أعمق وأكثر رحمة.

طه عبد الرحمن يقدم نقداً للأصولية الإسلامية (التي يسميها "السلفية") من منظور تأويلي. يرى أن السلفية "تجميد للنص" و"إلغاء للزمان والمكان"، بينما الدين الحي يحتاج إلى "اجتهاد" و"تأويل" و"مراعاة للمقاصد". الفرق بين "النص" و"الفهم" هو الفرق بين الدين الحي والدين الميت.

خلاصة الفصل الثاني: نحو دين تأويلي

الدين كأفق معنى لا كدوغما. التأويل بدل الجمود. هذا هو الطريق إلى فهم الدين في العصر العلماني. ليس العودة إلى الماضي (فذلك مستحيل)، ولا تفريغ الدين من محتواه (فذلك يقتله)، بل قراءته من جديد، في حوار مع تحديات العصر، مع الاعتراف بأن كل قراءة هي قراءة مؤقتة، قابلة للمراجعة.

هذا الموقف التأويلي يسمح للمؤمن بأن يكون "مؤمناً ناقداً": مؤمناً بعمق الدين، لكن ناقداً للقراءات الجامدة. كما يسمح للملحد بأن يكون "ملحداً منفتحاً": غير مؤمن بالله، لكنه منفتح على إمكانية أن الدين يحمل حكمة ومعنى.

وهذا يقودنا إلى الفصل الثالث: تجاوز الثنائية بين الإيمان والإلحاد.

الفصل 3 : تجاوز الثنائية: الإيمان مقابل الإلحاد

تمهيد إشكالي

واحدة من أكثر الثنائيات رسوخاً في الثقافة الحديثة هي ثنائية "المؤمن" و"الملحد". هذه الثنائية تفترض أن هناك خيارين واضحين: إما أن تؤمن بالله (وبالتالي تقبل مجموعة من العقائد والقيم)، أو لا تؤمن به (وبالتالي تتبنى موقفاً علمانياً عقلانياً). هذه الثنائية، كما سنرى، هي نتاج العصر الحديث نفسه. وهي ثنائية مضللة، لأنها تتجاهل تعقيد الموقف الإنساني الحقيقي.

في هذا الفصل، سنقترح تجاوز هذه الثنائية عبر مشروع **"العقل التأويلي المنفتح ."**هذا العقل لا يختار بين الإيمان والإلحاد كخيارين نهائيين، بل يبقى في حالة حوار مفتوح. يعترف بحدوده، ويعترف بأن هناك أسئلة لا يمكن إغلاقها. ينفتح على التعالي، لكن دون أن يتخلى عن النقد والتفكير.

أطروحة هذا الفصل :**العقل التأويلي هو العقل الذي يعرف حدوده، ويعترف بأن هناك معرفة لا تأتي من العقل وحده (القلب، الذوق، الكشف، التجربة)، لكنه لا يسلم نفسه لأي سلطة خارجية دون نقد. هذا العقل هو الذي يمكن أن يحقق المصالحة بين العقل والروح، بين العلم والإيمان، بين النقد والتسليم.**

أولاً: نحو عقل تأويلي منفتح

1- نقد العقل الأداتي (تذكير)

في الباب الثاني (الفصل الأول)، نقدنا العقل الأداتي (instrumental reason) الذي يهتم بـ"كيف" وليس بـ"لماذا". هذا العقل، رغم قوته في مجاله (السيطرة على الطبيعة والتكنولوجيا)، هو عقل مبتور. يعجز عن فهم الظواهر الإنسانية من الداخل، وعن تفسير الوعي والتجربة الذاتية، وعن تقديم المعنى والقيم الموضوعية.

نقد العقل الأداتي لا يعني رفض العقل. بل يعني وضع العقل في مكانه الصحيح، والاعتراف بأن هناك أبواباً للمعرفة غير المنهج العلمي التجريبي (الفهم، التأويل، الذوق، الكشف).

2- العقل التأويلي: بين النقد والتسليم

العقل التأويلي (hermeneutic reason) هو عقل يسأل "لماذا" وليس فقط "كيف". هو عقل يقرأ النصوص والظواهر والرموز، ويسعى إلى فهم معانيها. لكن العقل التأويلي ليس عقل "ساذجاً" يقبل كل شيء. بل هو عقل "ناقد" في آن.

بول ريكور تحدث عن "جدلية الإيضاح والتفهم (explanation and understanding)." العقل التأويلي يمر عبر "تأويل الارتياب (hermeneutics of suspicion)" لماركس ونيتشه وفرويد، لكنه لا يتوقف عنده. بعد أن يكشف زيف الوعي، يحاول "استرداد" المعنى (retrieval). هذا الاسترداد ليس عودة ساذجة إلى ما قبل النقد، بل هو تجاوز للنقد إلى مستوى أعمق.

تطبيق هذا على الإيمان: المؤمن الناضج هو الذي مر عبر "تأويل الارتياب". الذي طرح الأسئلة الصعبة: "هل الله موجود؟" "لماذا يوجد شر؟" "هل الدين من صنع البشر؟" "هل أنا مؤمن لأني تربيت كذلك؟" هذا الشك (الذي هو جزء من العقل التأويلي) ليس عدواً للإيمان، بل هو مطهرة له. الإيمان الذي لم يمر عبر النار هو إيمان هش.

3- العقل المتواضع: الاعتراف بالحدود

من أهم سمات العقل التأويلي هو **التواضع**. العقل المتواضع يعرف حدوده. يعرف أنه لا يستطيع الإجابة عن كل الأسئلة. يعرف أن هناك غموضاً في الوجود لا يمكن إذابته. يعرف أن اليقين المطلق (سواء كان يقيناً دينياً أو يقيناً علموياً) هو وهم.

هذا التواضع هو ما يفتقده الملحدون الجدد (الذين يعتقدون أن العلم يملك كل الإجابات) والأصوليون (الذين يعتقدون أن النص يملك كل الإجابات). العقل المتواضع يعترف بأن بعض الأسئلة تبقى مفتوحة، وأن الموقف الأكثر صدقاً هو التردد (التسامح)، وليس اليقين المتعجرف.

تشارلز تايلور، في "عصر العلمانية"، يؤكد أن الإطار المحايث (العلماني) "يترك السؤال مفتوحاً (leaves the issue open)." "لا يمكن إغلاق السؤال "هل هناك تعالٍ؟" نهائياً، لا من جهة الإيمان ولا من جهة الإلحاد. العقل الصادق يعترف بهذا الانفتاح.

4- الحوار بدل الصدام: إمكانية التفاهم بين المؤمن والملحد

إذا تبنى الطرفان (المؤمن والملحد) العقل التأويلي المنفتح، يصبح الحوار ممكناً. لا حاجة للصدام. يمكن للمؤمن أن يقول: "أنا أختار الإيمان بالله لأنه يمنح حياتي معنى وأملاً، ولأنه يتوافق مع تجربتي الداخلية، لكني أعترف بأن هذا اختيار وجودي، لا يمكن إثباته علمياً". ويمكن للملحد أن يقول: "أنا لا أؤمن بالله، لأني لم أجد أدلة كافية، ولأن تفسير العالم دون الله يبدو لي أكثر اتساقاً، لكني أعترف بأن هذا اختيار وجودي، لا يمكن إثباته علمياً أيضاً."

هذا الحوار لا يهدف إلى "إقناع" الطرف الآخر. يهدف إلى "الفهم". أن نفهم لماذا يختار الآخر ما يختاره، دون أن نشعر بالتهديد. هذا هو جوهر "العقلانية التأويلية": ليس العقلانية هي الاتفاق على الإجابات، بل العقلانية هي الاتفاق على قواعد الحوار والاحترام المتبادل.

ثانياً: المصالحة بين العقل والروح

1- الجذور التاريخية للانفصال: من العصور الوسطى إلى الحداثة

لم يكن الانفصال بين العقل والروح (أو بين العلم والدين) موجوداً دائماً. في العصور الوسطى (في كل من الغرب المسيحي والعالم الإسلامي)، كان هناك تكامل بين العقل والدين. العقل كان يُنظر إليه كأداة لفهم الوحي، والدين كان يُنظر إليه كموجه للعقل.

في الغرب، بدأ الانفصال مع عصر النهضة والأنوار. بعض المفكرين (مثل فرانسيس بيكون، رينيه ديكارت) حاولوا تأسيس العقل على أسس مستقلة عن الدين. مع كانط، أصبح هناك تمييز حاد بين "العقل النظري" (الذي يتعامل مع الظواهر) و"العقل العملي" (الذي يتعامل مع الأخلاق والإيمان). كانط أنقذ الإيمان (بجعله مسألة عملية وليست نظرية)، لكنه أيضاً أسهم في ترسيخ الانفصال.

في العالم الإسلامي، كان هناك توتر أقل بين العقل والنقل (كما في جدل "المعتزلة" و"الأشاعرة")، لكن لم يحدث قطيعة مماثلة. ابن رشد حاول التوفيق بين الفلسفة والدين (في "فصل المقال")، والغزالي نقد الفلسفة لكنه لم يرفض العقل .الصوفية (مثل ابن عربي) حاولوا تجاوز الثنائية عبر مفهوم "العقل القلبي" أو "العين البصيرة. "

2- إمكانية المصالحة: النماذج المعاصرة

هل يمكن المصالحة بين العقل والروح في العصر الحديث؟ هناك نماذج معاصرة تحاول ذلك:

المشروع التأويلي (بول ريكور) :ريكور يحاول التوفيق بين "الفلسفة التأملية" (التي تهتم بالعقل) و"الفلسفة الوجودية" (التي تهتم بالروح). من خلال مفهوم "الرموز" و"الاستعارات"، يبين أن اللغة الدينية ليست "لاعقلانية"، بل هي لغة ذات منطق خاص. يمكن فهمها وتفسيرها، دون اختزالها إلى لغة العلم.

المشروع الظاهراتي (جان-لوك ماريون) :ماريون، تلميذ ريكور ودريدا، يحاول تأسيس "ظاهريات الدين .(phenomenology of religion) "يبين أن الظواهر الدينية (كالوحي، والصلاة، والتجربة الصوفية) هي ظواهر أصلية، لا يمكن اختزالها إلى ظواهر أخرى. العقل الظاهراتي يمكنه وصفها وفهمها، دون أن يحكم على "حقيقتها" أو "زيفها."

مشروع "العقلانية المتفتحة" (طه عبد الرحمن) :طه عبد الرحمن يقدم نقداً للعقلانية الغربية (التي يسميها "العقلانية الأداتية") ويدعو إلى "عقلانية متفتحة" تستوعب البعد

الأخلاقي والروحي. في كتابه "روح الحداثة"، يدعو إلى "تأصيل العقل" في سياقه الثقافي والقيمي، بدلاً من "تجريده" كما تفعل الحداثة الغربية.

مشروع "اللاهوت ما بعد الحداثي" (جون كابوتو، جان-لوك نانسي) :هؤلاء المفكرون (معظمهم من الملحدين أو "اللاأدريين") يحاولون قراءة التراث الديني (خاصة المسيحي) من منظور ما بعد حداثي. لا يعودون إلى الإيمان التقليدي، لكنهم يجدون في الرموز الدينية ثروة من المعنى والحكمة التي لا يمكن التخلي عنها.

3- دور التأويل في المصالحة: تجاوز ثنائية الحرفية والتفريغ

المصالحة بين العقل والروح تمر عبر التأويل. التأويل يتجاوز ثنائية "الحرفية" (التي تجمد النص) و"التفريغ" (التي تفرغ النص من محتواه). التأويل يقرأ النص قراءة عميقة، تحترم ظاهره لكن تتجاوزه إلى باطنه.

المؤمن التأويلي ليس "حرفياً" (يعتقد أن كل كلمة في النص هي حقيقة حرفية يجب تطبيقها بنفس الطريقة في كل زمان). لكنه ليس "مفرغاً" (يعتقد أن النص ليس إلا رمزاً يمكن استبداله بأي رمز آخر). هو في الوسط: يقرأ النص بجدية، لكنه يقرؤه في ضوء سياقه وتاريخه ولغته، وفي ضوء حاجاته وأسئلته الحالية.

هذا الموقف التأويلي يسمح للمؤمن بأن يكون "عاقلاً" و"روحياً" في آن. لا يضحي بعقله (فيقبل كل شيء دون نقد)، ولا يضحي بروحه (فيجرد الدين من كل ما يتجاوز العقل). هو يعيش في "التوتر الخلاق" بين العقل والروح، بين النقد والتسليم، بين الشك والإيمان.

4- التراث الإسلامي نموذجاً للمصالحة: ابن عربي والغزالي

التراث الإسلامي يقدم نموذجاً مهماً للمصالحة بين العقل والروح .**الغزالي**، رغم نقده للفلاسفة، كان عقلانياً في منهجه. استخدم العقل والمنطق في نقده، ولم يدعُ إلى "إلغاء العقل". لكنه أصر على أن العقل وحده لا يكفي لمعرفة الله. هناك حاجة إلى "الذوق (dhawq) " و"الكشف .(kashf) "العقل هو "العدو"، لكنه أيضاً "الصديق". العقل الذي لا يتجاوز نفسه إلى الكشف هو قاصر، لكن الكشف الذي لا يمر عبر العقل هو وهم .

ابن عربي يقدم تكاملاً أعمق. في "الفتوحات المكية"، يمزج بين الفقه (العقل القانوني)، والفلسفة (العقل النظري)، والتصوف (الروح، الكشف). لا يرى تناقضاً بين هذه المستويات، بل يراها درجات في سلم المعرفة. "الشريعة" هي الأساس، و"الطريقة" هي السير، و"الحقيقة" هي الغاية. من يصل إلى الحقيقة لا يخرج عن الشريعة، بل يفهمها فهماً أعمق .

هذا النموذج (التكامل بين العقل والنقل والذوق) يمكن أن يكون مصدر إلهام للإنسان المعاصر الباحث عن مصالحة بين العقل والروح.

خلاصة الفصل الثالث: العقل التأويلي كطريق ثالث

العقل التأويلي المنفتح هو الطريق الثالث بين "العقل الأداتي" (الذي يختزل كل شيء إلى مادة وقوانين) و"اللاعقلانية" (التي ترفض العقل تماماً). هو عقل يعرف حدوده، ويعترف بأن هناك أسئلة لا يمكنه الإجابة عنها، لكنه لا يستسلم للتسليم الأعمى. هو عقل يحاور، ويسأل، وينتقد، لكنه أيضاً يصغي، ويتأمل، وينفتح.

هذا العقل التأويلي هو الذي يمكن أن يحقق المصالحة بين العقل والروح. لا يضحي بواحد منهما على حساب الآخر. يعترف بأن الإنسان كائن عاقلكين روحاني، وكلا البعدين حقيقي وأصيل. العقل وحده لا يكفي، والروح وحدها لا تكفي. المطلوب هو تكامل بينهما، في حوار دائم ومتجدد.

خلاصة الباب الخامس والكتاب: ماذا يعبد الإنسان اليوم؟

نعود إلى السؤال الذي طرحناه في المقدمة :**ماذا يعبد الإنسان اليوم؟**

بعد خمسة أبواب من التحليل، يمكننا الآن تقديم إجابة أكثر عمقاً:

الإنسان اليوم، في ظل العلمانية والإلحاد وثقافة الاستهلاك، لا يزال يعبد. لكنه قد لا يعبد الله. قد يعبد ذاته (كما في الفردانية الراديكالية وتقديس الرغبة). قد يعبد السوق (كما في ثقافة الاستهلاك). قد يعبد العلم (كما في العلموية). قد يعبد التقدم (كما في سردية التقدم الخطي). كل هذه هي "آلهة" جديدة، لكنها آلهة هشة، لا تستطيع أن تمنح الإنسان ما يحتاجه حقاً: معنى ثابت، أخلاقاً موثوقة، أملاً بعد الموت، عزاء في المعاناة.

الطريق إلى الأمام ليس العودة إلى الماضي (إلى دين تقليدي جامد)، ولا الاستمرار في وهم الإلحاد المنتصر (كما في الإلحاد الجديد). الطريق إلى الأمام هو **الفهم العميق** :فهم حاجة الإنسان إلى المقدس، وفهم الدين كأفق معنى لا كوثوقية، وفهم العقل كأداة تأويلية وليس كأداة سيطرة فقط.

هذا الفهم العميق يتطلب:

- **تواضعاً معرفياً** :الاعتراف بأننا لا نعرف كل شيء، وأن بعض الأسئلة تبقى مفتوحة.
- **انفتاحاً تأويلياً** :الاستعداد لقراءة النصوص (الدينية والفلسفية والعلمية) بجدية، دون جمود ولا تفريغ.
- **حواراً حقيقياً** :الحوار بين المؤمنين والملحدين، بين العقل والروح، بين العلم والدين، ليس بهدف "إقناع" الطرف الآخر، بل بهدف "الفهم" المتبادل.

الخلاصة النهائية لهذا الكتاب :**الإنسان المعاصر، إذا أراد أن يعيش حياة ذات معنى، لا يمكنه الهروب من سؤال المقدس. لكن هذا المقدس لا يجب أن يكون مقدساً أعمى. يمكن إعادة قراءة الدين قراءة فلسفية تأويلية، تتجاوز الجمود والأصولية، وتقدم رؤية عميقة**

تتناسب مع تحديات العصر. كما يمكن نقد الإلحاد نقداً بنّاءً، يكشف إيماناته المضمرة ومفارقاته، دون السقوط في الدفاعية السطحية.

في النهاية، كل إنسان أمام خيار وجودي: أي إله يعبد؟ إله السماء، أم إله الذات، أم إله السوق، أم إله العلم، أم إله التقدم، أم "لا إله" فيعود إلى العدمية؟ هذا الخيار لا يمكن أن تقرره نظرية فلسفية. لكن الفلسفة يمكنها أن تنير الطريق، وتكشف عن إمكانيات، وتنبه إلى مخاطر.

هذا الكتاب هو مساهمة في هذا الإيضاح. ليس الغرض منه "إقناع" أحد بالإيمان، بل هو تفكيك للبديهيات، وكشف للافتراضات الخفية، وفتح لآفاق جديدة للتفكير. البقية متروكة لقارئه.

إحالات المصادر والمراجع للباب الخامس

في الحاجة إلى المقدس والإنسان ككائن روحي:

1. Frankl, Viktor – *الإنسان يبحث عن المعنى (Man's Search for Meaning)*. ترجمة عبد الرحمن بدوي. القاهرة: مكتبة الأنجلو المصرية.
2. Baumeister, Roy – *Meanings of Life*. New York: Guilford Press, 1991.
3. James, William – *تنوعات التجربة الدينية (The Varieties of Religious Experience)*. ترجمة أسامة فوزي. القاهرة: المجلس الأعلى للثقافة.
4. Cassirer, Ernst – *فلسفة الصور الرمزية (Philosophie der symbolischen Formen)*. ترجمة فتحي المسكيني. تونس: دار سيناترا.

في علمانية العصر وضيق الحداثة:

5. Taylor, Charles – *عصر العلمانية (A Secular Age)*. ترجمة جورج كتورة. بيروت: مركز نماء للبحوث والدراسات، 2019 .

6. Taylor, Charles – *Sources of the Self: The Making of the Modern Identity*. Cambridge: Harvard University Press, 1989.

7. Smith, James K. A. – *How (Not) to Be Secular: Reading Charles Taylor*. Grand Rapids: Eerdmans, 2014.

في التأويل وفلسفة الدين:

8. Gadamer, Hans-Georg – *الحقيقة والمنهج (Wahrheit und Methode)*. ترجمة هاشم صالح. بيروت: دار التنوير، 2018.

9. Ricœur, Paul – *الزمن والسرد (Temps et récit)* (3 مجلدات). ترجمة سعيد الغانمي. الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي.

10. Ricœur, Paul – *تأويلات: محاولات في التأويل*. ترجمة جورج زيناتي. بيروت: المنظمة العربية للترجمة.

11. MacIntyre, Alasdair – *بعد الفضيلة (After Virtue)*. ترجمة ناجي بوزندي. بيروت: الشبكة العربية، 2012.

في نقد الأصولية والدعوة إلى التأويل:

12. طه عبد الرحمن – *روح الحداثة: المدخل إلى تأسيس الحداثة الإسلامية*. الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، 2006.

13. طه عبد الرحمن – *الحق الإسلامي في الاختلاف*. الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، 2005.

14. طه عبد الرحمن – *سؤال الأخلاق: مساهمة في النقد الأخلاقي للحداثة الغربية*. الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، 2000.

15. الجابري، محمد عابد – *نحن والتراث: قراءة معاصرة في تراثنا الفلسفي*. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 1993.

في التراث الإسلامي التأويلي (ابن عربي والغزالي):

16.ابن عربي، محيي الدين – *الفتوحات المكية*. تحقيق عثمان يحيى. القاهرة: الهيئة المصرية للكتاب.

17.ابن عربي، محيي الدين – *فصوص الحكم*. تحقيق أبو العلا عفيفي. بيروت: دار الكتاب العربي.

18. Chittick, William C. – *The Sufi Path of Knowledge: Ibn al-Arabi's Metaphysics of Imagination*. Albany: SUNY Press, 1989.

19.الغزالي، أبو حامد – *المنقذ من الضلال*. تحقيق جميل صليبا. دمشق: دار الأرقم.

20.الغزالي، أبو حامد – *إحياء علوم الدين*. تحقيق عبد الحليم محمود. القاهرة: دار الكتب المصرية.

21.الغزالي، أبو حامد – *كيمياء السعادة*. تحقيق عبد الرحمن بدوي. الكويت: وكالة المطبوعات.

في المصالحة بين العقل والروح:

22. Marion, Jean-Luc – *Étant donné: Essai d'une phénoménologie de la donation*. Paris: PUF, 1997.

23. Caputo, John – *The Weakness of God: A Theology of the Event*. Bloomington: Indiana University Press, 2006.

24. Armstrong, Karen – *تاريخ الله (A History of God)*. ترجمة فراس السواح. بيروت: دار الكتاب العربي.

دراسات إضافية:

25. Nasr, Seyyed Hossein – *The Garden of Truth: The Vision and Promise of Sufism*. New York: HarperOne, 2007.

26. Murata, Sachiko – *The Tao of Islam: A Sourcebook on Gender Relationships in Islamic Thought*. Albany: SUNY Press, 1992.

27. Corbin, Henry – *Creative Imagination in the Sufism of Ibn Arabi*. Princeton: Princeton University Press, 1969.

28. Izutsu, Toshihiko – *Sufism and Taoism: A Comparative Study of Key Philosophical Concepts*. Berkeley: University of California Press, 1983.

الخاتمة العامة للكتاب

نقد العقل الملحد ـــ من عبادة الله إلى تقديس الذات

أولاً: نتائج البحث

بعد خمسة أبواب من التحليل الفلسفي والتأويل الهرمنيوطيقي والمقارنة الحضارية، يمكننا الآن تلخيص النتائج الرئيسية التي توصل إليها هذا الكتاب.

النتيجة الأولى: الإلحاد ليس مفهوماً واحداً بل ظاهرة متعددة الأبعاد

في الباب الأول، تبيّن أن الإلحاد لا يمكن اختزاله إلى موقف واحد. هناك فرق بين الإلحاد السلبي (غياب الإيمان) والإلحاد الإيجابي (إنكار الإله)، وبين الإلحاد النظري (موقف فكري) والإلحاد العملي (نمط حياة). تاريخياً، تنوع الإلحاد من اليونان القديمة (دياجوراس، ثيودوروس) إلى عصر الأنوار (هولباخ، ديدرو) إلى الحداثة (نيتشه، ماركس، فرويد) إلى الإلحاد الجديد (دوكينز، هيتشنز). هذا التنوع يعني أن أي نقد للإلحاد يجب أن يكون دقيقاً، فلا يخلط بين ما هو مختلف.

كما تبيّن أن الإلحاد الحديث وُلِد من نقد الدين لا من البرهنة على عدم وجود الله. نيتشه أعلن "موت الإله" ليس كحقيقة معرفية، بل كحدث وجودي وثقافي. ماركس نقد الدين كأفيون وأداة اغتراب اجتماعي. فرويد نقد الدين كوهم نفسي وحماية من العجز. هذه المشاريع الثلاثة، رغم قوتها النقدية، لم تقدم بديلاً متماسكاً للمعنى والأخلاق والمقدس.

كما تبيّن أن تحويل العلم إلى بديل عن الدين (العلموية) هو انزلاق فلسفي. العلم كمنهج له حدوده، ولا يستطيع الإجابة عن أسئلة "لماذا" النهائية. الإلحاد العلموي يخلط بين العلم كمنهج والعلم كإيديولوجيا، ويختزل الإنسان إلى مادة، ويفشل في تقديم أساس للأخلاق والمعنى.

النتيجة الثانية: العقل الملحد يعاني من حدود بنيوية ومفارقات داخلية

في الباب الثاني، تبيّن أن العقل الأداتي (الذي يهتم بـ"كيف") عاجز عن إدراك المعنى. الفرق بين التفسير (الذي تفعله العلوم الطبيعية) والفهم (الذي تفعله العلوم الإنسانية والتأويل) هو فرق جوهري. العقل الملحد غالباً ما يطبق نمط التفسير على ظواهر تحتاج إلى فهم، فيختزلها ويفقد جوهرها. كما أن الاختزال المادي للوجود والإنسان يصطدم بمشكلة الوعي (المشكلة الصعبة) ومشكلة المعنى والقيم.

كما تبيّن أن الإلحاد يقع في ثلاث مفارقات بنيوية:

1. **البحث عن المعنى مع إنكار المطلق** :كيف تبحث عن معنى موضوعي في كون لا معنى له؟ المعنى المختلق هش، والمعنى المكتشف يفترض مصدراً متعالياً.
2. **الحرية بدون مرجعية** :كيف تكون حراً بدون خريطة للخير توجه حريتك؟ الحرية المطلقة تؤدي إلى الفوضى أو الاستبداد.
3. **الأخلاق بلا أساس** :كيف تبرر التزامك بالأخلاق دون سند موضوعي؟ المحاولات الإلحادية لتأسيس الأخلاق (التطورية، النفعية، التعاقدية) تفسر نشأة الأخلاق لكنها لا تبرر الالتزام بها.

كما تبيّن أن الإلحاد ليس غياب الإيمان، بل هو تحويل للإيمان إلى موضوعات جديدة: الإيمان بالعلم (العلموية)، الإيمان بالإنسان (الإنسانية المتطرفة)، الإيمان بالتقدم (سردية الخلاص العلمانية). هذه الإيمانات المضمرة تثبت الفرضية المركزية للكتاب: الإنسان كائن عابد لا يمكنه العيش بلا مقدس.

النتيجة الثالثة: إنكار الله يؤدي إلى تأليه الإنسان

في الباب الثالث، تبيّن أن المقدس لا يختفي في العصر الحديث، بل يتحول موضوعه: من السماء إلى الأرض، ومن الله إلى الإنسان. هذا التحول هو جوهر العلمانية، لكنه ليس قطيعة مع الدين، بل هو استمرار للبنية الدينية نفسها بموضوع جديد.

تحللنا لمشروع سارتر (الوجودية الإنسانية) أظهر أنه يؤله الإنسان كفاعل حر يخلق معناه بنفسه، لكنه يعاني من عبثية الوجود ولا يستطيع تقديم أساس للأخلاق. تحللنا لمشروع فوكو (ما بعد البنيوية) أظهر أنه يعلن "موت الإنسان" لكنه يبقى أسيراً لعبادة الذات من خلال الجسد والرغبة والمقاومة.

كما تبيّن أن الذات الحديثة وما بعد الحديثة أصبحت إلهاً جديداً في ثلاث مظاهر: الفردانية الراديكالية (التي تؤدي إلى الوحدة والقلق)، صناعة الهوية (التي تؤدي إلى القلق والتمثيل)، وتقديس الرغبة (التي تؤدي إلى الإحباط والاستغلال). هذا الإله الجديد (الذات) هو إله هش، لا يستطيع أن يمنح الإنسان المعنى الثابت والأخلاق الموثوقة والأمل بعد الموت.

النتيجة الرابعة: الإلحاد المعاصر يعاني من أزمة العدمية

في الباب الرابع، تبيّن أن الإلحاد الجديد (دوكينز، هاريس، هيتشنز) هو خطاب تبسيطي صدامي، يخلط بين العلم والآيديولوجيا، ويتجاهل قروناً من اللاهوت والفلسفة الدينية، ويفشل في تقديم بديل متماسك. كما تبيّن أن الإلحاد العلموي يتوافق مع ثقافة الاستهلاك الرأسمالية:

الإنسان المستهلك هو البديل العلماني للإنسان العابد، والسوق يقدم ما كان يقدمه الدين (معنى، مجتمع، قداسة، خلاص) لكن بشكل زائف وهش.

كما تبيّن أن العدمية هي النهاية المنطقية للإلحاد المتسق. العدمية الوجودية (فقدان المعنى)، والعدمية الأخلاقية (لا خير ولا شر مطلق)، والعدمية المعرفية (لا حقيقة موضوعية)، كلها نتائج حتمية لإنكار المطلق. الملحد الصادق يجب أن يعترف بأن الحياة لا معنى لها في ذاتها، وأن القيم لا أساس لها، وأن الموت هو النهاية. هذا الموقف يمكن العيش به (كما فعل كامو وسارتر)، لكنه قاسٍ، ولا يقدم عزاء، ولا يناسب معظم البشر.

النتيجة الخامسة: الحاجة إلى المقدس حقيقية، وإعادة قراءة الدين ممكنة

في الباب الخامس، تبيّن أن البعد الروحي في الإنسان ليس خرافة، بل هو حقيقة أنثروبولوجية. الإنسان لا يستطيع العيش بلا معنى. المعنى المختلق هش، والمعنى المكتشف (الديني) أعمق وأثبت. المقدس ليس ترفاً فكرياً، بل هو ضرورة وجودية.

كما تبيّن أن الدين يمكن قراءته قراءة فلسفية تأويلية، تتجاوز الجمود والأصولية. الدين كأفق معنى لا كدوغما، والتأويل بدل الجمود. النصوص الدينية هي رموز وإشارات تحتاج إلى تأويل. القراءة الحرفية هي خيانة للدين، لأنها تحول الرموز الحية إلى قوانين ميتة.

كما تبيّن أن العقل التأويلي المنفتح هو الطريق الثالث بين العقل الأداتي (الذي يختزل كل شيء) واللاعقلانية (التي ترفض العقل). هذا العقل يعرف حدوده، ويعترف بأن هناك أسئلة لا يمكنه الإجابة عنها، لكنه لا يستسلم للتسليم الأعمى. هو عقل يحاور، ويسأل، وينتقد، لكنه أيضاً يصغي، ويتأمل، وينفتح على التعالي.

ثانياً: الإلحاد مرحلة لا نهاية

من النتائج المهمة التي توصلنا إليها في هذا الكتاب أن الإلحاد، في التحليل النهائي، ليس "نهاية" التاريخ أو نهاية رحلة الإنسان الفكرية، بل هو "مرحلة". مرحلة من مراحل تطور الوعي الإنساني، تعبر عن لحظة معينة من تاريخ الغرب (والعالم بتأثير العولمة). لكنها ليست النهاية.

لماذا نقول إن الإلحاد مرحلة وليس نهاية؟

أولاً: لأن الإلحاد يعيش على نقد الدين، ويتغذى منه. إذا اختفى الدين تماماً (وهو أمر غير مرجح)، فماذا سينتقد الإلحاد؟ ماذا سيكون دوره؟ الإلحاد، كما أشرنا في الباب الأول، وُلِد

من نقد الدين. هو رد فعل، وليس بناءً مستقلاً. إذا زال ما ينتقده، فقد يزول هو أيضاً، أو يتحول إلى شيء آخر.

ثانياً: لأن الإلحاد يعاني من أزمة داخلية (العدمية) تدفعه إلى البحث عن بديل. الإلحاد المتسق هو العدمية، كما رأينا. لكن العدمية لا يمكن العيش بها باستمرار. الإنسان لا يستطيع أن يعيش في فراغ المعنى. لذلك، يبحث الملحد عن بديل: إما أن يهرب إلى إيمان مضمر (بالعلم، بالإنسان، بالتقدم)، أو يعود إلى الدين (وهذا ما حدث مع بعض الملحدين، مثل أنتوني فلو، وإديث شتاين، وغيرهما)، أو يعيش في حالة من القلق والاكتئاب. هذه الأزمة الداخلية تدفع الإلحاد إلى تجاوز نفسه.

ثالثاً: لأن التاريخ يظهر أن الإلحاد لم ينتصر في أي مجتمع بشكل كامل. حتى في المجتمعات الأكثر علمنة (مثل السويد والدنمارك)، لا يزال الدين موجوداً، والنسبة الأكبر من الناس تعرّف نفسها بأنها "روحانية" أو "مؤمنة" بشكل ما. الإلحاد الصريح (الإيجابي) يبقى ظاهرة أقلية. هذا يشير إلى أن الحاجة إلى المقدس أعمق من أن تُقتلع.

رابعاً: لأن العقل نفسه، عندما يمتحن حدوده، يكتشف أنه يحتاج إلى ما يتجاوزه. العقل الأداتي، كما رأينا، عاجز عن الإجابة عن الأسئلة النهائية. العقل التأويلي، عندما يتعمق، يكتشف أنه لا يمكنه فهم الظواهر الإنسانية (الحب، المعاناة، الموت، الجمال، الدهشة) دون استدعاء شيء يتجاوز المادة. العقل الصادق يعترف بحدوده، وهذا الاعتراف هو أول خطوة نحو الإيمان.

هذا لا يعني أن الإلحاد "سينتهي" قريباً. الإلحاد سيبقى خياراً متاحاً في السوق الفكري. لكنه لن يكون "الموقف النهائي" للإنسان العاقل. لأنه لا يستطيع أن يقدم إجابات مرضية عن الأسئلة التي تظل تلح: لماذا نعيش؟ لماذا نموت؟ لماذا نعاني؟ كيف نكون صالحين؟

ثالثاً: سؤال الإنسان الدائم: من أعبد؟

في نهاية هذا الكتاب، نعود إلى السؤال الذي طرحناه في المقدمة: **ماذا يعبد الإنسان اليوم؟**

بعد خمسة أبواب من التحليل، يمكننا الآن أن نرى أن هذا السؤال هو السؤال الدائم للإنسان. في كل زمان ومكان، يعبد الإنسان شيئاً. قد يعبد الله. قد يعبد الأصنام (الحجر، الخشب، الكواكب). قد يعبد ذاته (كما في الفردانية الحديثة). قد يعبد السوق (كما في ثقافة الاستهلاك). قد يعبد العلم (كما في العلموية). قد يعبد التقدم (كما في سردية الخلاص العلمانية). قد يعبد الأيديولوجيا (كما في الشيوعية والفاشية). قد يعبد الجنس أو المال أو السلطة.

لكن السؤال الأعمق هو: **من الذي يستحق العبادة حقاً؟**

هنا نصل إلى النقطة المحورية في هذا الكتاب :**العقل هو الحجة العليا على وجود الله.**

العقل والدليل على وجود الله

هذه المقولة قد تبدو مفاجئة، خاصة بعد أن نقدنا العقل الأداتي وبيّنا حدوده. لكن المقصود هنا هو "العقل" بالمعنى الواسع: العقل الذي يسأل، ويتأمل، ويبحث عن التماسك والغائية والمعنى. ليس العقل الأداتي الذي يختزل كل شيء إلى قياس، بل العقل التأويلي الذي يقرأ الوجود ككتاب مفتوح.

دعونا نستعرض الحجج العقلية الكلاسيكية على وجود الله، ليس بهدف "إثبات" الرياضي (فذلك مستحيل)، بل بهدف إظهار أن العقل، عندما يعمل بشكل صحيح، يميل نحو الإيمان أكثر من الميل نحو الإلحاد.

الحجة الأولى: حجة النظم (الغائية) –الكون، من أصغر جسيم إلى أكبر مجرة، يظهر نظاماً بديعاً. قوانين الفيزياء مضبوطة بدقة مذهلة تسمح بنشأة الحياة (مبدأ الإنسان). هذا النظام ليس ضرورياً (كان يمكن أن يكون الكون فوضوياً)، وليس محتملاً إحصائياً (احتمال ضبط الثوابت الكونية بهذه الدقة هو أقل من واحد على مليارات المليارات). العقل الطبيعي يسأل: من نظم هذا النظام؟ الإجابة الطبيعية (والتي يتبناها حتى بعض العلماء غير المؤمنين، مثل فريد هويل) هي: يبدو أن هناك "تصميماً" ما. حتى لو رفضنا "الإله الشخصي"، فإن "المبدأ الأنطولوجي" (الكون منظم) يبقى بحاجة إلى تفسير.

الحجة الثانية: حجة السببية (الكوسمولوجية) –كل شيء في الكون له سبب. سلسلة الأسباب لا يمكن أن تمتد إلى اللانهاية (لأنه لو لم يكن هناك سبب أول، لما كان هناك شيء). إذن، هناك سبب أول غير مسبب. هذا السبب الأول هو ما نسميه الله. هذه الحجة (التي صاغها أرسطو وطورها توما الأكويني وابن رشد) لا تثبت "الإله الشخصي" بالمعنى الديني، لكنها تثبت أن العقل الطبيعي يصل إلى "علة أولى" و"موجب بالذات."

الحجة الثالثة: حجة الوجود (الأنطولوجية) –عندنا فكرة عن "الكامل المطلق" (أي موجود لا ينقصه شيء). الوجود صفة كمال (لأن الموجود أفضل من المعدوم). إذا كان الكامل المطلق ينقصه الوجود، فهو ليس كاملاً. إذن، الكامل المطلق يجب أن يكون موجوداً. هذه الحجة (التي صاغها أنسلم وكانط ونقدها) معقدة، لكنها تظهر أن العقل، عندما يفكر في "المطلق"، لا يستطيع أن يفصله عن "الوجود."

الحجة الرابعة: حجة الأخلاق –هناك قيم أخلاقية موضوعية (العدل خير، الظلم شر). هذه القيم ليست مجرد تفضيلات شخصية أو اتفاقيات اجتماعية (لأنها تبدو ملزمة للجميع، حتى لأولئك الذين لا يوافقون عليها). القيم الأخلاقية تحتاج إلى أساس. الأساس الوحيد الذي

يمنحها الموضوعية هو وجود إله عادل خير. هذه الحجة (التي صاغها كانط بطرق مختلفة، وطورها فلاسفة أخلاق معاصرون مثل ألاسدير ماكنتاير) تظهر أن العقل الأخلاقي يقود إلى الإيمان.

الحجة الخامسة: حجة الوعي –الوعي (التجربة الذاتية، الشعور بـ"أنا") لا يمكن تفسيره بمصطلحات مادية بحتة. هناك "فجوة تفسيرية" بين المادة والتجربة. الوعي يشير إلى بُعد في الوجود يتجاوز المادة. هذا البعد يمكن أن يكون "روحاً" أو "نفساً"، وهو قريب من فكرة "الله" كروح مطلق. هذه الحجة (التي طورها فلاسفة مثل توماس ناغل وديفيد تشالمرز) تظهر أن العقل، عندما يواجه لغز الوعي، يجد المادية غير كافية.

الحجة السادسة: حجة المعنى –الإنسان لا يستطيع العيش بلا معنى. يسأل "لماذا" باستمرار. سلسلة أسئلة "لماذا" لا يمكن أن تنتهي عند جواب مادي بحت (لأن المادة لا تقدم غاية). لا بد أن تنتهي عند جواب نهائي: "لأن الله خلقنا ليعرف ويعبد". هذه الحجة (التي طورها فيكتور فرانكل وتشارلز تايلور) تظهر أن العقل العملي (الذي يسأل عن المعنى) يقود إلى الإيمان.

العقل والقلب: تكامل لا تناقض

هذه الحجج العقلية لا تقدم "يقيناً رياضياً" بوجود الله. لكنها تقدم "ترجيحاً عقلانياً". العقل المنصف، الذي يدرس الأدلة، يجد أن فرضية وجود الله أكثر تماسكاً وتفسيراً للظواهر من فرضية عدم وجوده. الإلحاد، بالمقابل، يحتاج إلى إيمانات مضمرة لا تقل جرأة عن الإيمان الديني.

لكن العقل وحده لا يكفي. هناك حاجة إلى "القلب". ليس القلب بمعنى العاطفة المجردة، بل القلب بمعنى "البصيرة" و"الذوق" و"الكشف" التي تحدث عنها الصوفية والفلاسفة الإشراقيون. العقل يجهز الأرض، والقلب يزرع البذرة. العقل ينفي الموانع، والقلب يتلقى النور.

الغزالي قال: "العقل كالعدو، والقلب كالصديق. العقل يمنعك من الضلال، لكنه لا يوصلك إلى اليقين. اليقين يأتي بالذوق والكشف". ابن عربي قال: "العين البصيرة ترى ما لا تراه العين العاقلة". هذا لا يعني إلغاء العقل، بل يعني تجاوزه إلى مستوى أعمق.

ماذا بعد هذا الكتاب؟

هذا الكتاب ليس نهاية البحث، بل بدايته. ندعو القارئ إلى:

- **أن يواصل السؤال** –لا يقبل إجابات جاهزة، لا من الدين التقليدي ولا من الإلحاد العلموي.
- **أن يقرأ التراث الديني قراءة تأويلية** –لا حرفية ولا تفريغية، بل قراءة تبحث عن العمق والحكمة.
- **أن يمارس العقل التأويلي** –الذي يعرف حدوده، وينفتح على التعالي، ويتحاور مع الآخرين باحترام.
- **أن يخوض تجربته الروحية الخاصة** –لأن الإيمان الحقيقي لا يُورث، ولا يُفرض، بل يُكتشف. الصلاة، التأمل، الصوم، العزلة، خدمة الآخرين – كلها طرق لفتح القلب على التعالي.

وختاماً، نعود إلى سؤال الإنسان الدائم :**من أعبد؟**

أعبد الله الذي خلقني، ورزقني، وهداني. أعبده ليس خوفاً من ناره ولا طمعاً في جنته، بل لأنه أهل للعبادة. أعبده لأن في عبادته سعادتي الحقيقية، ومعنى حياتي، وأملي بعد مماتي. أعبده لأن العقل يهدي إليه، والقلب يشتاق إليه، والكون يشهد له.

هذا هو الخيار الوجودي الذي يقدمه هذا الكتاب. ليس إكراهاً، بل دعوة. ليس حلاً سحرياً، بل أفقاً. البقية متروكة لقارئه، بينه وبين نفسه، وبينه وبين خالقه.

إحالات المصادر والمراجع للخاتمة

في الحجج العقلية على وجود الله:

1. الأكويني، توما – *الخلاصة اللاهوتية*. *(Summa Theologica)* ترجمة جزئية في: مختارات من فلسفة القرون الوسطى. القاهرة: المركز القومي للترجمة.
2. أنسلم، القديس – *بروسلوجيون*. *(Proslogion)* ترجمة جزئية في: فلسفة العصور الوسطى. بيروت: جامعة القديس يوسف.
3. ابن رشد – *الكشف عن مناهج الأدلة*. تحقيق محمد عمارة. القاهرة: دار المعارف.
4. ابن سينا – *النجاة*. تحقيق محمد تقي دانش پژوه. طهران: جامعة طهران.
5. Swinburne, Richard – *The Existence of God*. Oxford: Oxford University Press, 2004.
6. Craig, William Lane – *The Kalam Cosmological Argument*. New York: Barnes & Noble, 1979.
7. Plantinga, Alvin – *God, Freedom, and Evil*. Grand Rapids: Eerdmans, 1974.

في حجة الأخلاق:

8. Kant, Immanuel – *نقد العقل العملي*. *(Kritik der praktischen Vernunft)* ترجمة محمد عبد الوهاب الجبوري. بغداد: دار الشؤون الثقافية.
9. MacIntyre, Alasdair – *بعد الفضيلة*. *(After Virtue)* ترجمة ناجي بوزندي. بيروت: الشبكة العربية، 2012.
10. Adams, Robert Merrihew – *Finite and Infinite Goods: A Framework for Ethics*. Oxford: Oxford University Press, 1999.

في حجة الوعي:

11. Nagel, Thomas – *Mind and Cosmos: Why the Materialist Neo-Darwinian Conception of Nature Is Almost Certainly False*. Oxford: Oxford University Press, 2012.
12. Chalmers, David – *The Conscious Mind: In Search of a Fundamental Theory*. Oxford: Oxford University Press, 1996.
13. Searle, John – *The Rediscovery of the Mind*. Cambridge: MIT Press, 1992.

في حجة المعنى:
14. Frankl, Viktor – *الإنسان يبحث عن المعنى*. *(Man's Search for Meaning)*. ترجمة عبد الرحمن بدوي. القاهرة: مكتبة الأنجلو المصرية.
15. Taylor, Charles – *عصر العلمانية*. *(A Secular Age)* ترجمة جورج كتورة. بيروت: مركز نماء، 2019.

في العلاقة بين العقل والقلب في التراث الإسلامي:
16. الغزالي، أبو حامد – *المنقذ من الضلال*. تحقيق جميل صليبا. دمشق: دار الأرقم.
17. الغزالي، أبو حامد – *مشكاة الأنوار*. تحقيق عبد العزيز عزت. القاهرة: دار المعارف.
18. ابن عربي، محيي الدين – *الفتوحات المكية*. تحقيق عثمان يحيى. القاهرة: الهيئة المصرية للكتاب.
19. السهروردي، شهاب الدين – *حكمة الإشراق*. تحقيق هـ. كوربان. طهران: معهد الدراسات الإسلامية.

دراسات إضافية:
20. Flew, Antony – *There Is a God: How the World's Most Notorious Atheist Changed His Mind*. New York: HarperOne, 2007.
21. McGrath, Alister – *The Twilight of Atheism: The Rise and Fall of Disbelief in the Modern World*. New York: Doubleday, 2004.
22. Ward, Keith – *Why There Almost Certainly Is a God: Doubting Dawkins*. Oxford: Lion Books, 2008.

كلمة أخيرة

هذا الكتاب هو ثمرة سنوات من البحث والتفكير والحوار. لم أكتبه لأقنع أحداً بالإيمان، ولا لأهاجم أحداً بسبب إلحاده. كتبته لأني أؤمن بأن الأسئلة الكبرى تستحق أن تُطرح بجدية، وأن الفلسفة يمكنها أن تنير الطريق، حتى لو لم تصل إلى اليقين المطلق.

شكري لكل من ساهم في هذا العمل، مباشرة أو غير مباشرة: الأساتذة الذين علموني الفلسفة، والطلاب الذين ناقشوني في قاعات الدرس، والأصدقاء الذين حاوروني في جلسات السهر، والخصوم الذين أثاروا شكي وأجبروني على إعادة التفكير.

والحمد لله رب العالمين، الذي بنعمته تتم الصالحات.

تم الكتاب بحمد الله وعونه وحسن توفيقه

رمضان 1447هـ - مارس 2026م

المحتويات



هذا الكتاب ليس نهاية البحث، بل بدايته.

ندعو القارئ إلى:

- **أن يواصل السؤال** – لا يَقبل إجابات جاهزة، لا من الدين التقليدي ولا من الإلحاد العلموي.
- **أن يقرأ التراث الديني قراءة تأوِيلية** – لا حرفية ولا تفريغية، بل قراءة تبحث عن العمق والحكمة.
- **أن يمارس العقل التأويلي** – الذي يعرف حدوده، وينفتح على التعالي، ويتحاور مع الآخرين باحترام.
- **أن يخوض تجربته الروحية الخاصة** – لأن الإيمان الحقيقي لا يُورث، ولا يُفرض، بل يُكتشف. الصلاة، التأمل، الصوم، العزلة، خدمة الآخرين – كلها طرق لفتح القلب على التعالي.

وختاماً، نعود إلى سؤال الإنسان الدائم: من أعبد؟

أعبُد الله الذي خلقني، ورزقني، وهداني: أعبده ليس خوفاً من ناره ولا طمعاً في جنته، بل لأنه أهل للعبادة. أعبده لأن في عبادته سعادتي الحقيقية، ومعنى حياتي، وأملي بعد مماتي. أعبده لأن العقل يهدي إليه، والقلب يشتاق إليه، والكون يشهد له.

هذا هو الخيار الوجودي الذي يقدمه هذا الكتاب.

ليس إكراهاً، بل دعوة.

ليس حلاً سحرياً، بل أفقاً.

البقية متروكة لقارئه، بينه وبين نفسه، وبينه وبين خالقه.

نقد العقل الملحد

من عبادة الله إلى تأليه الإنسان

الصّحبي الماجري